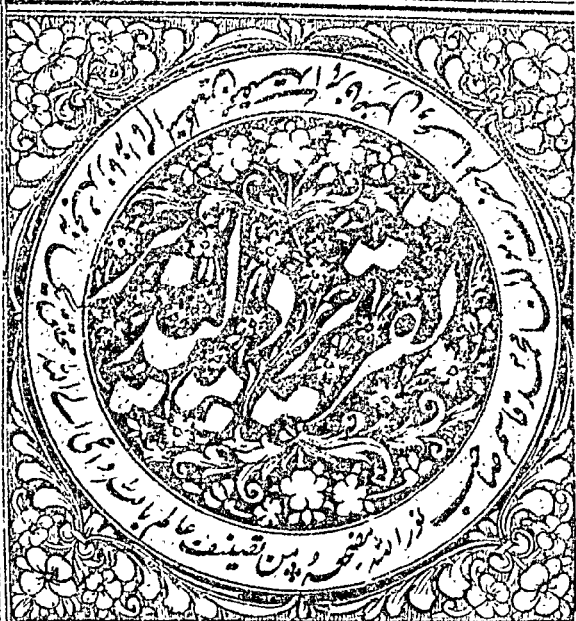


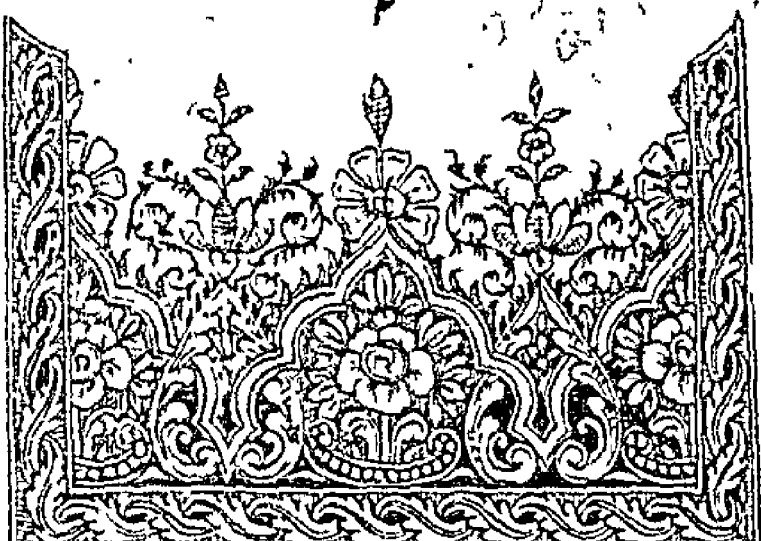
ادعوا الى الله على بصيرة اننا من الله مستعيني

بمكاره الدنيا وتوفيقه كتاب طب عظيم الجواب فقيد التلخيص معروف به



الايام ونقص الاستدعاء مولوي خليل احمد صا ونبينا مولوي احمد صا

در طبع اعلم لکھنؤ جماعت علماء محمد خان طبع شد



بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہزاروں حمد و سپاس اس خالق بیچون کو کہ جسے عالم کو بنایا اور زمین بنی آدم کو رہا
 عطا فرمایا ہزار نعمتیں عطا فرما کر سب بڑی ایک نعمت دی کہ جسکے باعث سب کائنات
 سے اشرف ہوا وہ کیا ہے ایک جو ہر بے بہا عقل یا منشا ہے کہ حق و باطل نیک و بد نفس و نقصان
 کے جاننے پہچاننے کے لیے ایسا ہے جیسا سیاہ و سفید زرد و سرخ عرض و طول اچھی بری شکل صورت
 کے دریافت کرنے کے لیے آگ کی چمک یا چاند سورج ستاروں کا نور ہے مگر عجب اسکی قدرت
 کی نیز گئی ہے کہ ہر چیز کا ایک جدا رنگ ہے اور ہر شے کا نیا و خشک ہے ہر ایک کی صورت
 بدی سیرت بدی کوئی اچھی کوئی بری کوئی کم کوئی زیادہ کم زیادہ دھوکے نہ زیادہ کم
 سہکے نہ اچھا نہ بُرا اچھا الغرض عالم کو مختلف بنایا تا اسکی قدرت اور اپنی بے اختیار پو
 کو اسی دین اسی طرح عقل بین بھی سکون متفاوت بنایا اور دانش و فہم بین اہل فہم کو
 مختلف پیدا کیا سو جو باتیں کم فہموں سے رہجائی ہیں اسکو مکمل عقل و اسلے حل کرتے ہیں
 اور جو ان کے فہم پہلے ہیں وہ ان سے سیدھی عقل و اسلے سیدھے نکلتے ہیں اور اور و انکو
 سنبھالتے ہیں اور آپ سنبھلتے ہیں سو ہزاروں رحمتیں انھی جان پاک پر کہ آپ بچے اور انکو

معبود بنی و عباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم
 و بحمد العبادات و التیارات

بچایا اور بچکے ہوں کو سید مارا سہ دکھایا خصوصاً اسپر کہ جو ان سب میں بزرگ آفتاب کے
 ستاروں میں ہوا اور اسپر جو اسکے پیروں اور یاروں میں ہوا اسکے بعد گنگا شرمسار
 مسیحیدان بندہ خیر خواہ ظالموں سب ہندو مسلمان نصاریٰ یہود و مجوس آتش پرست کیچڑتین
 بنظر خیر خواہی اپنی چند خیالات پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہوا اور اسید وار ہر کہ صاحب
 اپنی تعصب مذہب اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہو کر میری بات کو سنیں اگر پسند
 آئے قبول کریں نہیں تو اصلاح فرما دیں پر ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں اور
 بے سب دیکھ کر حریف گیر نہ ہوں کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول میں سے
 کام چلے مگر شدت تعصب اہل زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر کہ
 کہ مشیل مشور نیکی پر باد گتہ لازم مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے کوئی دیوانہ بتایگا کوئی خطی
 بتایگا مگر مجھے کسی سے کیا کام اپنے کام سے کام عرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھیے اسکی زالی
 ہی رسم درہ نظر آتی ہے ایسے اتنا کچھ بنی آدم میں باہم اختلاف نظر آتا ہے کہ کہ نہیں جانا
 اتحاد نوعی اور یگانگت سمجھنی کے برخلاف فقط اس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے
 خون کا پیاسا پھر تپا ہے اسبات کے دیکھنے سے عقل نارسا کو سخت جبرانی پسین آتی کہ کیسکو
 حق کہتے اور کسے باطل بتائیے کہی یوں خیال ہوا کہ شاید سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان
 ہوا کہ عجب کیا جو سب باطل ہوں اور کبھی یوں ٹھنی کہ نہیں نہ سب حق ہیں نہ سب باطل کچھ
 حق کچھ باطل ہیں پر سپر جی تسلی نہوا اسکی تلاش رہی کہ حق ہے تو کون ہے اور باطل ہے
 تو کون؟ ان فرض تیز حق و باطل کی بہت دشوار نظر آئی اسکی تلاش ہوئی کہ کیا سبیل کہجیے
 کہ جس سے یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہونے کو ہو آخر کو جی میں آئی کہ اتنی خرابی
 کیون ہو اس عالم میں تو ہر دور کی دوا اور ہر بلا سوخت رکھی ہوئی ہے اس پتے پر میں
 بھی تجسس کرنے لگا جو زندہ یا بندہ آخر کو مطلب کا پتا لگا غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جو ہر
 عقل و دانش جو ہر انسان کو کم و بیش غایت ہوا اسی لیے دیا گیا ہے کہ اس سو حق و باطل پہنچا

اور نیک و بد کو جانین اور آدمی اگر قطع نقصان دیوی کے دریافت کرے ہیں سے و نہ
 لے جہن تو اسی کام میں اسے صرف کر اور شروع سے مطلب کو جھیر اگر کوئی کام بلا نہ آگے
 چلے نہ میں توخیر اول تو یہ بات دیکھ کہ اس عالم کا کوئی بنائے والا اور بنا کر نکلتے والو بھی
 ہے یا یوں ہر جیسے دہریہ کہنے ہیں ایک خود رو کا زمانہ ہے اسکی فکر نہ ہو سر جھکے یا توخیر
 ایسا دیکھ بے پایان نظر آیا اول تو عقل نارسا اس کم عقل کی مبت سی سلطان سپان
 ہوئی مگر ہزار ہزار شکر اوس خالق بندہ نواز کو کہ اسنے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھلا اور
 آجکے کاسباب نکالا آخرض اس موج سچا رہن خیالی بن آیا کہ جب ہم کسی مکان
 کو دیکھتے ہیں تو بنائے والے کو سمجھتے ہیں جیسے سے لے کر پڑے تک اس جہان میں کوئی
 مکان نہیں کہ اوسکا کوئی بنائے والا ہو اور کوئی سران زمین کہ اوسکے لیے کوئی نجات
 ہو تا ہر مکان کہ جسکو عالم کیسے بے صانع کے نہیں ہو سکتا ان اگر اسے احوال میں نکالو
 نہ تو اور عاجزندی کے آثار اس میں نظر نہ پڑے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ عیسے خدا کو سارا جہان
 موجودات خود گنتے ہیں ایسے ہی عالم بھی اپنے آپ موجود ہے یہاں جس طرح تسلسلہ
 دائرہ ذلت خواری ملتی ہے فلک جائید سورج ستاروں کو دیکھیے ایک سال پر قدر نہیں
 کبھی حور کبھی تزلزل کبھی طلوع کبھی غروب کبھی نور کبھی گمن ہے آگ کو دیکھیے تو یہ
 بیقرار ہو کہ تھامے نہیں تھمتی ہو اکیا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت کبھی سکون اور حرکت بھی
 ہر نوع کی شال رکھتی ہو کبھی بڑھ کر کبھی چھٹ کر ماری ماری پھرتی ہے اور پانی کا گڑھا
 کے دھکون سے کہیں لاکھین نکلا جاتا ہے اور زمین کو بے پستی کے سوائے لا چاری سہرہ
 کو ہر کسپر کوئی گہنا ہر کوئی موتا ہر کوئی کھو دتا ہر کوئی بھرتا ہر نباتات کا کبھی
 ہوا کبھی بڑھنا کبھی تر ہونا کبھی خشک ہو جانا اور اس پر باوجود آب و خاک کے ایسا بیک
 اس قدر طرح طرح کے رنگ و بار لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا علیٰ ہذا القیاس
 حیوانات علیٰ الخصوص افراد بشر باوجود اس کے کہ سب اربع عناصر ہی سے مرکب ہیں

شکل و شامگل خوبو خاصیت مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا سپر اس کے پیچھے
 بندوق پیاس گو د موت صحت مرض گرمی سردی مرض و ہوا چنار ایک موکل ایک کے پیچھے ایسے
 لگا دیے ہیں کہ جس سے شرف حیوۃ کو بھی بٹ لگا جسمیں حضرت انسان کے پیچھے تو اتنا
 کچھ لشکر کا لشکر مرض و دم اور حاجات کا متعین کیا کہ جسے اسکی فہم و دانش کو لاچار
 کر کے تمام اسکی شرف عزت کو خاک میں ملا دیا اور چاند ار تو فقط کھانے پینے ہی کے
 محتاج ہیں کپڑا مکان گھوڑا عزت منصب جاگیر میٹھے کتے نکلین کی کچھ پروانہ میں رکھتے
 اور ایک بغیر انھی گز نہیں ہو سکتی جیسا انسان کہ باتفاق اشرف افراد جہاں ہے اسقدر
 ذلیل و محکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگان سرکاری اسکی گردن پکڑے ہوئے ہیں اور
 باقی عالم کا آسمان سے لے کر زمین تک محمل حال معلوم ہو ہی چکا تو پھر کوئی عقل گوارا کرے
 کہ یہ سب کارخانہ بے سراہی جو ایسی بات کہے اوی ہو قوف نہ کیوں تو کیا کیسے بلکہ غور کیجیے تو یوں نظر آتا ہے
 کہ جسمیں کوئی خوبی زیادہ تر ہے اسکو اور روشن زیادہ قید قیود میں رکھا ہو ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ
 اگر غیور ہو تو قید کرتے ہیں تو کئی کئی قید یوں کو ایک سپاہی فقط کفایت کرتا ہو اور اگر امیر کو کئی قید میں آتا ہو
 تو گو اسے تعظیم سے رکھیں پرا سپر بہت بہت پہرے اور برے بڑے بہادر حفاظت کے لیے مقرر کرتے
 سو ہم جو دیکھتے ہیں آسمان میں چاند سورج سے زیادہ اونستہ کوئی نہیں نظر آتا
 اور زمین میں انسان سے بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا اور حقیقت میں دیکھیے تو انسان
 سب سے افضل ہے چاند سورج میں اگر نور شعاع ہے تو انسان میں نور عقل ہے نور شعاع
 سے اگر زمین و آسمان روشن ہوتا ہے تو نور عقل سے کون و مکان زمین و زمان منور
 ہوتا ہے پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے تو وہ نور حقیقت کو کھولتا ہے اس بیچ میں ایک
 بات عجیب مانتہ لگی و دید ہے کہ اگر اس نور کے سبب چاند سورج پرستش کے قابل ہوتے
 تو انسان بدرجہ اولیٰ معبود ہوتا پر کفر فہمائش ہے کہ اولیٰ بانس پہاڑ کو جائیں کون کسی
 عبادت کرتا ہے بہر حال جب ایسے ایسے اشرف اجزاء عالم اس دولت و خواری میں گرفتار ہیں

جسکے کچھ گنہگار ہو اور ایسے ناپاچار ہیں کہ ان تیدوں میں مفید ہیں تو بلاشبہ
انکے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ ان سے ہر دم مثل خدیون کے یہ بیچارے لیتا ہے اور جن سے
نہیں رہتو دیتا تا انھیں خور و خور تپا ہے اور اور دن کو اپنے پیہ نیازی کا گمان نہو بلکہ ان کو
خوار و زار دیکھ کر یہ بھی اور اور بھی خدا کو سپی نہیں اور جانیں کہ یہ آؤ کے انتظام کی خوبی ہے
کہ ان سے طرح طرح کے کار لیتا ہے اور اپنے طرح طرح کے احوال بھیجتا ہے بعد میں یہ ایسا
قصد ہے کہ جو حاکم بڑا مستطعم ہوتا ہے تو ماتحت کے لوگوں کو فارغ نہیں رہنے دیتا اور تیرہ گھنٹہ
کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے اسوس کہ ہوشیار دن سے اس انتظام کو دیکھ کر انتظام سلطنت
تو بیکار ہے نہ دیکھا کہ انتظام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے سو آئے مہربانو ہر چند میں سے
مشرقیہ بات زیب نہیں دیتی اور اس موقع میں میری ایسی مثل ہوتی جاتی ہے کہ قہقہو مٹا
مٹھ بڑی بات مگر گاہ گاہ باشد کہ گو دے نادان بہ بغلط ہر دفت زندہ تیرہ مہر سیر ہے
اور اپنی ہمدانی پرست جاؤ یہ یعنی اسی قسم کی اس صانع سے الاطلاق کی کار سازی
کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے اکثر اس انقلابوں کو دیکھ کر یوں
سوچتا ہے کہ کوئی اور بھی مختار کار ہے کہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے معذایہ بات سب کے نزدیک
سلم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے تو فہم والے اپنی فہم پر محبر و سا کرتے ہیں اور
کم فہم اسکو دیکھتے ہیں کہ جو عقل فہم میں دوسروں کے زیادہ نظر آوین وہ عقل کی روش سے
کیا کہتے ہیں اور جو سب مساوی الاقدام ہوں تو یہ لحاظ رکھتے ہیں کہ زیادہ کس طرح
التمہ جو بات عقل میں خود نہیں آتی تو اس طرح سے آؤ عقل میں لاتے ہیں میں بھی رہا
روشن پر چلتا ہوں اور اس قاعدے کو برتا ہوں تا حضرات دہرہ کی گنج بھی اور اپنی
راستی کی دلیل ہو جناب میں اس کے سے لیکر بڑے تاک ہندو مسلمان اگر تیرہ بود بخت پرست
آتش پرست میں سے جسے دیکھیے اس بات پر پکا ہے کہ ہمارا کوئی خائن ہے ہم اسکی مخلوق
اب تعجب ہے کہ دنیا کی چچا پتوں اور کونسلوں اور مشورون میں تو اس قاعدے کے پایہ

پر یہاں آکر فقط اس سبب سے کہ صانع نظر نہیں آتا ڈوب جائیں اگر اقرار کرنے کے لیے کھینچنا
 ہی ضروری ہے تو دیوار کے پیچھے سے دھوان دیکھ کر آگ کا کیون یقین کرتے ہو اور گھر
 میں بیٹھے حسن میں دھوپ دیکھ کر آفتاب آسمان پر نکلا کیون سمجھتے ہو اور سڑک کے ٹرک
 قدم کا نشان دیکھ کر کسی کی رفتار کا کیون اقرار کرتے ہو یہاں آکر غیب سے ایک مضمون
 دل میں آتا ہے اول اسے بیان کر لوں تو آگے چلوں وہ یہ ہے کہ اس قاعدے سے جیسا
 نر صانع کا ہو نا ثابت ہوتا ہے بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اوس کا ایک ہونا بھی
 ثابت ہوتا ہے ہر چند بظاہر یہ بات گو نہ خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ نصاریٰ یوں کہتے ہیں
 کہ عالم کے لیے تین خدا ہیں اور جب وہ یہ کہیں تو اُن کے مقابل میں اگر سارا جہاں بھی
 تو قابل اعتبار نہیں کیونکہ وہ ایسے قائل ہیں کہ خلی عقل کا شہرہ یہاں تک ہوا ہے کہ
 دانش فرنگ ضرب المثل ہو گئی اسے طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ خالق خیر اور شر
 اور خالق شر اور ہے اول کو بزدان دوسرے کو اہرمن کہتے ہیں اور بعض یوں کہتے ہیں
 کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہو اُس کا خالق یہ خود ہی ہے اس سے بھی یوں سمجھا جاتا
 کہ خالق کئی ہیں ہر حال ان سب مذہبوں کی قدر مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں سو اس
 تقریر سے گواہ فہم و ہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ پہلے مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض
 کرتا ہو اگر اہل انصاف انصاف فرمایں پڑھتا ہوں کہ میری گناہی کے باعث میری
 بات سے اعراض کر کے اور دن کی رو رہا ہے اونکی طرف مڑنے لگین۔ مگر خیر
 ہرچہ بادا باد یہاں تو اپنی بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں کہ سب بول بالا
 بلکہ اگر کچھ غلطی ہو تو اور دن کے طفیل سے شاید وہ نکلا جاوے اسلئے جو کچھ عقل و اس میں
 آتا ہے بے تکلف عرض کرتا ہوں جناب سن جو بات بظاہر خلاف عقل ہوتی ہے اُس کو بے دلیل
 کوئی مانا نہیں کرتا مان اگر دلیل معقول دیکھتے ہیں تو اہل عقل مان لیتے ہیں پر جو بات
 بے دلیل عقل غالب کے نزدیک مسلم ہوتی ہے جیسے دو دہائی چار اُس کے خلاف پر سو دسیلیں

بھی ہوتی ہیں تو اس پرور نہیں ہو سکتی ایسے موقع میں یون ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری
 عقل کا تصور ہے ہونو کچھ ان دلیسوں میں مقرر ہے اور یہ بات حقیقت میں مقبول ہے
 مثل مشور ہے غنیدہ کے یو مانند دیدہ مٹا ہر ہے کہ دھوان دیکھ کر دیوار کے پیچھے سے
 جو آگ کا علم ہو جاتا ہے تو آنکھوں سے تو دھوان ہی دیکھتے ہیں پر دھوان یون کہتا
 کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے سو دھوان کی زبان سے آگ کو سننا آنکھوں سے دیکھنے کے
 ہم پر نہیں ہو سکتا سو جہاں ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خبر دے اور ایک طرف
 عقل کو بے دلیل اس کے خلاف نظر آنے کو اہل عقل ہرگز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے مثلاً ایک شخص
 تو طلوع باغروب کے وقت کسی تلبیہ پر یا میدان میں کھڑا ہوا آفتاب کو زمین سے
 اُونچا دیکھتا ہو اور ایک شخص آنکھوں سے نور دیکھے پر گھڑی گھنٹہ کے حساب سے یون کہے
 کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا یا غروب ہو گیا تو اس کا دعویٰ اس اول شخص کے پیش نہیں آتا
 یونہی کہیں گے کہ گھڑی بگڑی ہوئی ہے اب ذرا کان دہر کر سنئے کہ نصاریٰ جیسے اسباب کے
 قائل ہیں کہ عالم کے خدا حقیقت میں تین تین ہیں ویسے ہی اسباب کے بھی قائل ہیں کہ وہ
 تینوں حقیقت میں ایک بھی ہیں اور اسباب کے اثبات کے لیے سو اہل کے کہنجیل میں ہے
 یا ہم اپنے باپ دادوں سے سننے چلے آئے ہیں کوئی دلیل بیان نہیں کرتے اور اہل عقل
 کے نزدیک تین کا حقیقت ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا
 دن کارات ہونا اور رات کا دن ہونا بلکہ اس سے بھی زیادہ حتیٰ کہ عقل کے نزدیک
 ظاہر ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں یہاں تک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے
 میں اور اسے طرح چار پانچ چیزیں سمجھ کر ایک ہونے کے باطل ہونے میں نصاریٰ
 بھی سارے جہاں کے شرکاء ہیں پر تین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلے میں کسی کی
 تو کیا اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔ اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر تو جب کوئی
 یقین کرے گا کہ اُسے صحیفہ آسمانی اور خدا کی کتاب سمجھے اور انجیل یا کسی اور کتاب کا

خدا کی کتاب ہونا بظاہر بعید ہے اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہو کہ یہ کتاب اس کی
 اور خدا کا کلام ہے جتنا کہ کوئی سند نہ ہو کون نائیک گاسو کوئی بہت کہیگا تو یوں کہیگا کہ حضرت
 عیسیٰ نے اسکے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لیے ہزاروں کرشمے دکھلائے سو یہ بات کسی کے
 نزدیک ثابت بھی ہو تو یہ معنی ہونگے کہ حضرت عیسیٰ کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھلانا تو
 یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین
 غرض عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا تو دو واسطوں سے ثابت ہوا
 اور ایک کے تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطے حال جانتی ہے اور میں کہہ
 چکا ہوں کہ شنیدہ کے بود مانند دیدہ معذرا ہمیں کیونکر یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ
 بات لکھی جاتی ہے یہ وہی انجیل ہے کہ جس کے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ نے کرشمے دکھلائے
 تھے یا اوس کی بعینہ نقل ہے انوکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجائے اسکے کوئی صورت سمجھ
 میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے یا خبر صحیح پھونچے سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا
 باقی رہی خبر صحیح اوسکی یہ صورت ہے کہ اس کثرت سے اوس کے بیان کرنے والے ہوں
 کہ عقل کو اُن سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو جیسے کلمتہ ولی کا ہونا کسی عاقل کو یہ احتمال
 نہیں ہو سکتا کہ ولی یا کلمتہ کوئی چیز نہیں یہ خبر یوں ہی غلط اور اوی ہوگی سو یہاں
 اتنا ہونا تو معلوم ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے یا اوس کی بعینہ نقل ہے
 بلکہ نصاریٰ ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل سریانی یا عبرانی
 زبان میں تھی اب انگریزی عربی فارسی اردو میں جو کچھ ہے اُس کے ترجمہ میں اور اصل کا
 کہیں تہہ ہی نہیں ملتا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے گو اُسے
 جو چھے سے اور لوگ نقل کر سہو ہو سکتا ہے کہ مترجم دیدہ و دانستہ کسی غرض کے لیے
 کچھ بدل بدل دیا ہو یا اتفاق سے کچھ غلطی ہو گئی ہو اوس کی بعینہ نقل ہوتی رہی معذرا
 جو ترجمہ دیکھیے کچھ نیکچہ دوسرے کے مخالف ہے اردو میں کچھ فارسی میں کچھ اور علیٰ ہذا

جب آج باوجود اسکے کہ مسلمانوں کی طرف غریت کا الزام برابر سنتے چلتے ہیں بدل
 سدل سے نہیں اڑتے تو میں نہ انہیں کیس کو اسباب بھی نہ بھی تھی اگر ایسا کیا ہو تو کیا عیسائی
 بلکہ خود پادریوں مسلمانوں کے مقابلے میں اسباب کا اقرار کیا کہ ان ہمارے علمائے ائمہ صاحب
 دیدہ و دانشتہ بدلہ یا جو اوتیس چالیس ہزار ہمارے نسخوں میں ہو کاتبین اور باہرہ اولیٰ کے
 جگہ کو متین کیا اب کچھ کہ ان باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا کما حقہ نظر آتا ہے کہ ایک کانین ہمارے
 ایک نامہ الغرض ہمارے اقرار اور بھی دلائل سے ثابت ہوا کہ عقیدہ فقط اپنی مانی ہوئی تخیل
 کے بغیر سے پرچی میں جہانے ہیں اور سوچ سمجھ سے ایسے کچھ علاقہ نہیں اور اختلاف کی
 صورت میں جو ایک جانب کی ہتھکڑیاں یا باوقی عقل پر نظر کرتے ہیں توجہ کرتے ہیں
 کہ طرفین عقل کی رود سے کچھ بیان کریں اور جب یوں ہی دھینکا دھینکی کیے جائیں
 تو اس صورت میں اُن کا کچھ اعتبار نہ ہو گا یہاں وہ شبہ جو دانش فرنگ کے باعث پس
 آتا تھارفع ہو گیا اور معلوم ہوا کہ اس بات کے انکار سے اونکی دانش کا انکار لازم نہیں آتا
 ہاں عقل کا اوہ نہ لگانا ثابت ہوتا ہے سو یہ اور بات ہے وہ اور بات اور عقل کے اوہ
 نہ لگانے کی دلیل فقہا ہی نہیں ہے کہ انجیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے
 بلکہ انکے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ ہم تن سارے کے سارے الاماثل اللہ دنیا
 کی طرف توجہ ہیں آنکھیں دنگ گر جا کا جانا دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے سو وہ بھی
 کسی کیس کو نصیب ہوتا ہے سو جبکو دین کی طرف اس قدر بے توجہی ہو اونکی عقل کو لیکر
 کیا چاہیں اس سے معلوم ہوا کہ اونکی دانش کا شہرہ بھی فقط اسی سبب سے کہ جن
 باتوں میں مشہور ہیں اونکی طرف اونکی کمال درجہ کو توجہ ہے اور اگر اور دنگواتی توجہ
 اول کاموں میں ہو تو مجب نہیں کہ اوں سے زیادہ نہیں تو ادنیٰ ہو جائیں چنانچہ
 جن علموں یا فنون میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر آونکے ساتھ محنت کرتے ہیں
 اول سے کچھ کم نہیں رہتے بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں الغرض دین کے حصے کی

توجہ بھی اس قوم کو دنیا ہی کی طرف معلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے پر انصاف کی جستجو ہو پھر کیونکر اور وہی سے دانش دنیا میں فوق نہ لیجا میں سو اس قیاس پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جنہیں دین کی طرف زیادہ توجہ ہوگی انہیں دین کی عقل میں بہ نسبت اور ابناء جنس کے تفوق ہوگا اب بات دور جا پڑی کہنا تھا کچھ کہنے لگا کچھ خدائے چاہا تو کسی اور موقع میں اس بات کو پورا کر دینا اب اس جھگڑے کو یہاں ہی چھوڑ کر پھر اسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں کہ جسکا بیان کرتا تھا جناب من ہم اگر نصاریوں کی خاطر سے شرماء اس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں اور بظاہر یوں ہین کہیں کہ یہ قاعدہ یہاں اسطور سے نہیں چلتا پر قطع نظر اور دلیلوں کے جو وحدانیت کے اثبات میں کافی ہیں یہی قاعدہ اور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کے تین اور تین کے ایک ہونے میں نصاری ایک طرف ہیں اور سارا جہان ایک طرف بلکہ نصاری بھی غور سے دیکھیے تو عقل کی رو سے سب کے ساتھ ہیں تو موافق قاعدہ مذکورہ کے اونکا قول غلط ہوگا اور حیب یہ قول غلط ہوا تو تین خداؤں کا ہونا جو اس قول کا نصف ہے قول بے قائل اور اگر سہلنا کہ نصاری کا عقیدہ صحیح بھی ہو تو موافق مثل مشہور کے دروغ گور ا حافظہ بنا شد وہ آپ ایک ہونے کے قائل ہو گئے اور اپنی خلاف ضمی اس ایک قاعدے کو ثابت کر گئے اس تقریر سے نصاری کا قول تو غلط ہوا پر بجانب اللہ غیب سے ایک اور بڑی بات حل ہو گئی کہ تفصیل اوسکی یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہو چکا کہ عقل کے نزدیک جو اعتبار اوس بات کا ہوتا ہے کہ جو میو اسطہ اُونکے نزدیک مسلم ہوتی ہے اوسکا نہیں ہوتا کہ جو بواسطہ کسی ضعیف یا قوی دلیل کے ہو سو بسبب اسکے جیسے ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا غلط ہے ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم سے ہونا محال اور غلط ہو کیونکہ یہ بات عقل کے نزدیک اسطہ اور بیول مسلم ہے کہ خالق کسی بات کا محتاج نہوا اور بشر کو احتیاج لازم ہے وہ بھی یہاں تک کہ بھوک پیاس گود موت صحت مرض وغیر ذلکا کا اوسپر زور چلتا ہو

پھر معلوم نہیں کہ سری رام اور کھنجا جی اور حضرت سیسے اور حضرت عزیز کو خدا یا خدا کا
 بیٹا کیونکر سمجھ لینے ہیں استودرت میں خداؤں کے مقدود ہونے کا اگر کہیں سے مجھ کو
 پتا بھی ملے تو یہ صاحب تو ہرگز خدا نہیں ہو سکتے اب باقی رہے وہ لوگ کہ خالق نہیں
 ان کے نزدیک اور ہے اور خالق شر اور اور یا بندہ کو اپنے افعال اختیار یہ کا خالق
 جانتے ہیں اور یہ اختیار ہی کا مثل رعشہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں سو انہیں خبر
 کے لوگ بھی اباطر سے ایک ہونے کے قابل ہوئے کیونکہ اول تو وہ اپنے آپ کو بڑے
 موجد و مین گنتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید ہی کو اصل سمجھتے ہیں
 اور دوسرے اونکی اسی بات سے ان کے ذہن توحید لازم آتی ہے کیونکہ بندہ تو مخلوق خدا
 ہوا اور وہ ایک ہے اور اس کے افعال اونکی مخلوق ہوئی اور وہ لاکھوں کرڈوں
 ایک ایک آدمی صبح سے شام تک نہاد و ن کام کرتا ہے اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی
 نہیں اور اس مذہب والے جنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہیں اور وہ ہانڈار
 اور صاحب اختیار ہیں اور فرشتہ ہی فقط ان کے نزدیک اس کثرت سے ہیں کہ کوئی
 قسم کی چیز ان کے برابر نہیں ہو سکتی سب کے نو اور بھی زیادہ ہونگے تو اس صورت میں
 بندہ کی مخلوقات خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئی اور یہ بات خدا کی عظمت و قوت اور
 بندہ کی پستی و ناچاری و عجز کی ایسی خلاف ہے کہ جیسے ایک کا تین ہونا یا دو پر
 پانچ اور خدا کی عظمت و قوت اور بندہ کی پستی و ناچاری بھی سب کے نزدیک
 خصوصاً اس مذہب والوں کے نزدیک مسلم الثبوت بلکہ بعد غور کے اسی درجے کی ہے
 اور اسی جگہ شاید کہ سیکو کلام ہوا ہے لیے میں نے بھی جی میں آتا ہے کہ اسکو مفصل لکھوں
 مگر اس اندیشے سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے اور مطلب رہ جائیگا فقط اتنا انا
 کافی سمجھ والوں کے لیے کہیے جاتا ہوں کہ دو دوئی چار جو عقل کے نزدیک یقینی ہے تو
 اس کے یہی معنی ہیں کہ جب قائل دو کے معنی اور چار کے معنی اور دو کے دوئے ہو گئے

خوب سمجھ لے گا تو پھر نہیں ہو سکتا کہ دودنی پانچ یا دودنی تین مثلاً کہنے لگے ہاں
 اگر دودنی کے معنی تین اور دودنی کے معنی اکن سمجھ لے گا تو پھر وہ قیامت تک دودنی چار
 نہ کہیگا بلکہ دودنی تین ہی کہے جائیگا اسبطرح جو خدا کے معنی اور عظمت اور قدرت
 کے معنی خوب سمجھ لے گا تو پھر اوس سے نہیں ہو سکتا کہ خدا کو عظیم کہے یا قدیر سمجھے
 اور اسبطرح جب بندہ اور عزیز کے معنی سمجھ لے گا تو پھر اوسکو قدیر و عظیم نہیگا اور جو اسپر
 بھی اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ لگائے جائے اوس سے کلام نہیں تیسرے یہ ہو کہ سب
 جانتے ہیں کہ اگر افعال اختیار یہ انسان کے اختیار میں ہیں تو اختیار تو انسان کے اختیار
 میں نہیں کیونکہ یہ تو کوئی فعل نہیں جو اسے بھی اختیار ہی بھی کہیں بلکہ جیسے آدمی ہوتا
 اور اندہ پیدائشی ہونا یا انگھیارا ہونا یا گوگاہرا پیدائشی ہونا یا خلافت اسکے اختیار میں
 نہیں خدا نے جیسا بنا دیا بن گیا اختیار بھی خدا نے پیدا کیا ہے قطع نظر اسکے ظاہر ہونے کے
 اختیار تو جہان کے ساتھ ہیں جب یہ لطفہ یا اور کچھ تھا تو نہ جان تھی نہ اختیار تھا جب
 خدا نے جان عطا کی اختیار بھی عطا کیا بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے اسبطرح قدرت
 جو انسان کو عطا کی ہے وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے جب مانتے یا پاؤں کشی کا مثل ہو جائے
 اور قدرت جاتی رہتی ہے پھر کیوں نہیں ہو سکتی قدرت پیدا کر کے کام کرنے لگتے اور ایک
 ایک کام میں سوائے قدرت اور اختیار کے مانتے یا پاؤں آٹھناک وغیرہ کی ضرورت پڑتی
 ہے پھر ایک ایک کام کے سبب ہزاروں ہوتے ہیں اور یہ سب بتماہا اونکے ہمارے
 اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کیے ہیں اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہو غرض جتنے ایک کام
 کے سامان ہیں وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں پھر بندہ کیونکر خالق ہو اسپر
 بھی بندہ اگر آپ کو خالق سمجھے تو بعینہ یہ اسی مثال ہے کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار
 پر ٹکرا کرین آدھین ایک دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں پکھیتی پیدا ہوئی ہے
 وہ کھیت بھی تیرا ہے اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا اور بیل ہل پاتھا اور جو کچھ سامان بیج کو

ہونے سے لے کر ایک اشغال میں آئے وہ بھی سہیڑے ہی تھے اور روپیہ بھی سب تیار
 ہی صرف میں آیا یہ سب کچھ ہے لیکن پیداوار میری ہے مگر ایسے ظالم کا جواب بجز سزا
 اور کچھ نہیں ہوتا اور ہر اہل فہم یون ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے اور دوسرے آدمی
 دعویٰ چاہے اکثر غرض اس وجہ سے بھی اس قول سے اس قول و اون کو توجہ کا
 بنا چاری اقرار کرنا پڑا اور خلافت اُن کے دعوے کا بالکل اور نہیں کے دعوے سے لازم
 آیا یہ ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی رانندہ ہو گئی یا میرا نوٹ یتیم ہو گیا
 ظاہر ہے کہ اس کا ہونا اور یہ کہنا خود اُس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے تو گوئی ہر یون
 یون کہے کہ میرا نوٹ یتیم ہو گیا یا میری بی بی بیوہ ہو گئی پر حقیقت میں یون کہتا کہ
 کہ میری بیوی تہا گن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے ایسی ہی اس سیرت یہ فرقہ
 بھی بظاہر تو یون کہتا ہے کہ افعال اختیاری کو بندہ پیدا کرتا ہے اور حقیقت میں
 اور یہ یون کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے اس صورت میں یہ فرقہ بھی توحید قائل
 ہوا باقی رہے وہ لوگ جو خالق خیر اور خالق شر کے جدا جدا قائل ہیں ان کو بھی اگر
 بنور دیکھے تو ایک خدا کے قائل ہیں اور اُن کے قول سے بھی مثل فرقہ سابقہ کے اُن کے
 قول کا خلافت لازم آتا ہے تفصیل اسکی موقوف ایک مقدمے پر ہے اول اسے کان
 دہ کر سنیے من بعد مطلب کی بات عرض کرونگا جناب من ہم جو بُرے کام کرتے ہیں مثل
 چوری زنا وغیرہ اور اُس کے کرتے سے بُرے کہلاتے ہیں اور ہماری طرف وہ بُرائی
 عائد ہوتی ہے اگر خدا کو اُن کاموں کا خالق کہینگے تو اُسکی طرف اُنکی بُرائی
 رجوع کر گئی یا نہیں اور اسے بھی ہم اُن کاموں کے سبب بُرا کہہ سکیں گے یا نہیں
 سوائے دفر قون کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ
 فرق نہ معلوم ہوا اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم بُرے کاموں کے کرتے سے بُرے کہلاتے ہیں
 خدا کو اُن کا خالق قرار دینگے تو خدا کا بھی بُرا ہونا لازم آئیگا اس بچاؤ کے لیے عقوبت

توحید اور ان کو خالق نہیں

تو یوں کہا اور اوتھوں سے ورن پر آئیں سچچان کے فہم ناقص میں یوں آتا ہے
 کہ یہ کچھ بات نہیں پیدا کرنا کچھ اور کام کرنا کچھ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق
 ہے قیاس کرنے کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں اگر یہی
 قیاس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاکی چیز کے لگنے سے چیز ناپاک ہو جایا کرتی ہے پر نور آفتاب
 پاخانہ بنیاب پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اولٹا اُسے بھی شور کر دیتا ہے
 اسی طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کا محیط ہے پر اُن چیزوں کی بُرائی اُسکو لازم
 نہیں آتی بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُری اور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے
 وہ جگہ ہی بُری اور ناپاک ہو جاتی ہے اور اُسکا بننا سے والا بُرا اور ناپاک نہیں ہو سکتا
 ظاہر ہے کہ اگر ہوشیار اور کارگر کو زہر گرجان بوجھ کر کوئی بُری سی شکل کا برتن بنائے
 یا کوئی بُرا مشاق خوشنویس دیدہ و دانستہ ایک بُرا لفظ کسی کا غدر لکھ دے یا کوئی
 آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اُٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے تو اُس برتن اور اُس
 حرفت ہی کو بُرا کہیں گے اور کو زہر گراور خوشنویس کو بُرا کہیں گے اور اُس کپڑے کو
 ناپاک سمجھیں گے پر اُس آدمی کو چہنے اُسے ناپاک بنادیا ناپاک نہیں گے اور جس صورت
 میں ہمارا تنازع ہے وہاں یوں نہیں ہے کہ انسان اُن حرکات اور سکنت کا محل ہے
 اور مقام ہے سو اُنکی بُرائی سے اگر انسان بُرا ہو جائے تو عجب نہیں پر خالق بڑا نہیں
 ہو سکتا دیکھنے کی جاسے کہ پتلیوں کے سانگ والے کسی پتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں اور
 حرکات موزون اور خوش آئندہ مثل ناچ وغیرہ کے کراتے ہیں اور کسی پتلی کو یوں نہیں
 بقاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکات ناموزون کراتے ہیں تو سب یوں نہیں کہتے ہیں کہ فلاں
 پتلی خوب ناچتی ہے فلاں بُری پریون نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچایا بُرا ناچایا اُسے
 برا کیا بلکہ اُسکا بُری طسرح چنانا بھی اُسکی نسبت اچھا ہی گنا جاتا ہے اسی لیے کہ
 اُسکی غرض جو تماشا ہے دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے الغرض بڑے کام کے پیدا

کرے سے خدا کی طرف برائی عائد نہیں ہو سکتی اور جب برائی عائد نہ ہو تو اس کے تقنین
 پر ابھی نہوا اور جب برائیاں نہ ہوں تو اچھا ہو گا اور جب برے کام بھی خالق کے حق میں اچھے
 ہوں تو خالق شر بھی خالق خیر ہوا اور خالق خیر تو اس کے نزدیک ایک ہی ہے تو نہیں
 وہ دو بتاتے تھے وہ ایک ہی نکلا اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں
 اچھا ہو اور ایک کے حق میں برا کیسوا سٹے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع الطريق
 کو قید کرنا مروجہ النماؤں کے حق میں برا ہے پر بادشاہ کے حق میں اور اس کی سلطنت کے
 انتظام کی درستی کے لیے ایسا ہی ہے کہ جیسا کار گزار دنگا دنگام و اکرام کرنا منہ پر
 اور سیاست بادشاہ کے حق میں دو فوٹ خیر ہی ہیں پر جبکہ ساتھ کچاتی ہے اُن کے حق میں
 رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر الغرض یہ فرقہ بھی اپنے خلاف مرضی بے کے جسکے سیاست
 ہو لیا اور ہنود گو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے پر زکار ایک ہی کو جانتے ہیں بلکہ
 اپنی غلط فہمی سے جسکی طرف سے ابھی اشارہ گزرا یوں کہتے ہیں کہ وہ سب اسی کا ایک
 منظر ہیں وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے باقی رہے بہت
 یا اور مہبود اُن کے سوا تو نہیں خالق نہیں سمجھتے ہیں گو عبادت کرتے ہوں تو جسکے قاعدہ
 مذکورہ سے جو جو حسن ہمارا مطلب ثابت ہوا کیونکہ اوسمیں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں
 اور یہاں سب ایک ڈال ہو گئے اور اگر بالفرض والا تقدیر یوں کہیں کہ یہ فسطح
 کی طرح باقیوں کے جو موجد ہیں موافق نہیں تو بھی اس قاعدے سے یہ مطلب ثابت
 ہو جائیگا کیونکہ ابتدائے آفرینش عالم سے اب تک سب موجد و نکاحا حساب کیجیے اور اوسے
 حاصل جمع ان فرق مذکورہ کا نکالے تو اُن کو اُن کے ساتھ نسبت عشر عشر کی بھی ہوگی
 پھر اُن میں وہ وہ صاحب کمال گزرے ہیں کہ بیان نہیں ہو سکتا حکماء و ہنماں اور
 پیشوایان نبی اطریل کہ جنہیں وہ اپنا بنیادی کہتے ہیں اور پیشوا اور علماء اہل اسلام
 کو ایک پلے میں رکھے اور اراکین فرقہ ہرے مذکورہ کو ایک پلے میں پھر اُن میں قیاس

اور ان کے اقوال کو ان کے اقوال سے موازنہ کیجیے اور محنت اور توجہ کو جو دین کی طرف
 رکھتے تھے انکی بے توجہی اور غفلت سے ملائیے اور انسان کے کہ کیسے کہ کس طرف جی رہا ہے
 ہر چند اس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثبات توحید کے لیے کچھ اور بیان کیجیے کیونکہ
 جیسے اس قاعدے سے توحید ثابت ہوئی یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کوئی جہان میں سنسکر
 توحید ہی نہیں کہ اس کے مقابلے میں کچھ لکھے ہر کوئی توحید کا مقرر ہے گو اسے اپنے اقرار کی
 خبر نہ یا نہ اور ان لوگوں کی دلیلون کا حال بھی معلوم ہو گیا جو خلاف توحید پر تکیہ
 جمانے ہوئے بیٹھے ہیں مگر اس لحاظ سے کہ اس قاعدہ سے مطلب کا ثبوت قطعی ہوتا ہے یعنی
 نہیں ہوتا جیسے اس قاعدہ کی تقریر کے ضمن میں اور دن کی دلیلون کا فاسد ہونا یقیناً
 معلوم ہو گیا ویسے ہی اپنے مطلب کے لیے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہیے دشمن کے گھر کے
 ڈھبجانے سے اپنا گھر نہیں بنتا اپنا گھر تو بنائے ہی سے بنتا ہے اسی لیے جو کچھ ہم نارسانہ
 آتا ہے اہل انصاف کی خدمت میں گزارش کرتا ہوں حضرت من اگر دیا کہی مصافح
 ہونگے تو لازم آئے گا کہ یہ عالم بالکل نیست و نابود ہوتا کیونکہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ
 جو خدا ہو گا وہ زمین کوئی کسی طرح کی کسر نہوگی اگر کسر ہوگی تو ہم میں اور آسمان
 کیا فرق رہا ہم بھی تو بندہ اسی سبب سے ہیں کہ ہم میں طرح طرح کے نقصان ہیں اور
 جسمیں نقصان ہوتا ہے وہ آپ سے موجود نہیں ہو سکتا ورنہ اوستے وجود کا اختیار
 ہوتا تو اپنے لیے ساری خوبیاں موجود کر لیتا جسے کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے وہ اپنے لیے
 کبھی کرتا ہے جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدھے مخلوقات ایک کے
 ہوں اور آدھے ایک کے ہوں نہیں تو ہر خدا میں آدھوں آدھ کی خدائی کی کمی اور
 کسر ہوگی بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہو گا اس صورت میں جیسا وہ کامل
 ہو گا وہ کسر پر بھی اوسکی تاثیر کامل ہی پڑیگی اس واسطے کہ موجودات اور خالق کی اسی
 مثال ہے جیسے آفتاب پانچا ند وغیرہ اور زمین آسمان وغیرہ کی آفتاب سے آفتاب

کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے اور ہر ایک کو حسب جوصلہ نور کو دیتا ہے
 اور چیزیں تو نقطہ نظر سے لگتی ہیں پر آئینہ کا اونٹنی ہی نور سے کچھ اور مال پہ جاتا ہے نور بھی نور ہو سکتا ہے اور
 اور ذرا بھی نور کو دیتا، انقرض جتنا چاند سورج میں فرسٹ، اتنا ہی اکی شعا سونہیں اور اوپر نور
 منور ہو نہیں فری جو پس جب خدا کا وجود پڑا ہی کامل ہو تو نور بہت کامل ہو غلغلات میں
 وہ نور و سرب کر نکلا اب اگر ایسا ہے دو یا کسی خدا ہو گئے اور غلغلات میں شرک ہوگی تو ہر طرف سے
 کامل ہی بل وجود ہر مخلوق کا اندازہ اور جوصلے کے موافق آئے گا کہ میں گر مجھ بالشت میں باست
 اور ہر دیکھتے ہیں کہ ایک سانچے میں دو چیزیں اور ایک سر بچھر کے برتن میں دو سپر
 اناج اور ایک جوتی میں دیسے دیسے دو قدم اور ایک انگرکھ میں آؤسکے موافق
 دو بدن اور ایک بنیام میں اوسی مقدار کی دو طواریں اور ایک مکان میں اوسی
 کی گنجی بیش کے موافق دو چند اسباب نہیں سماتا اور جو دھنگا دھنگی سے ایک میں
 دو کو توڑنے لگتے ہیں تو وہ سانچے اور وہ برتن وغیرہ ٹوٹ بچھوٹ کر برابر ہو جائے ہیں
 سو اگر دونوں خداؤں کی طرف سے ہر پورا وجود ایک مخلوق میں سمائے گئے تو بیشک
 وہ مخلوق معدوم ہو جائیگی مان اگر خداے تعالیٰ کے وجود کا کمال ثابت ہوتا بلکہ احوال
 نقصان کا ہوتا تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور بلکہ کامل نور ہو جاتا ہے
 ایسے ہی دو خدا کے وجود کا ہر توہ بلکہ کمال کو بھونچ جاتا ہے مگر چونکہ اوس کا کمال ثابت
 ہو چکا ہے تو اب بجز معدوم ہو جانے کے چنانچہ مرقوم ہوا اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے
 پر توبہ کے مٹنے سے حاصل ہو گا ان دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی جھلکا جس سے بجا توڑ
 مٹنا ہم بوجھتے ہیں کہ وہ دو وجود دو خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں اگر ہر ایک
 ہی خدا کے خزانے میں ہوتے تو بیشک دونوں بلکہ ایک سے بڑھ جاتے پس یہ صورت میں
 ہر خدا میں آدھوں آدھ کا نقصان نکلا سو ہمارا ایسے خداؤں کو جن میں نقصان
 اور کمی ہو سلام ہے ہم اوسے ہی خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور

اوسى سے وجود کون و مکان ہے سب چیزیں اوسى کے سہارے اور جبر و سب پر قائم ہیں
 و کسی کے سہارے کا محتاج نہیں وہ سبکی اصل ہے اور سب اوسکی فرع ہیں اور کیوں نہ
 جس کا رخا نہ کو دیکھیے ایک اصل پر قرار ہے نور آفتاب کو دیکھیے تو ہزاروں مکانون
 اور ہزاروں روشند انون میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے پر سب کو آفتاب کے ساتھ
 رابطہ ہے جو اوس سے ٹوٹ کر بگاڑ لے تو ایک کا بھی پتہ نہ ہے عدد کے سلسلے کو نظر کیجیے تو
 اول سے الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے کہیں دوہین کہیں تین کہیں چار کہیں پانچ کہیں
 دس کہیں بیس کہیں سو کہیں ہزار علیٰ ہذا القیاس اور اسپر کہیں جذر کہیں مجذور
 کہیں حاصل ضرب کہیں مضروب کہیں فیہ کہیں حاصل قسمت کہیں مقسوم
 کہیں مقسوم علیہ وغیرہ پر سبکی اصل وہی ایک ہے اگر ایک نہ تو سب شیطان کی سی
 انٹری سلسلے اعداد کے نسبت و نابود ہو جائیں۔ موجوں اور طیلون کے کارخانوں کو
 دیکھیے تو سبکی اصل وہی ایک لگتی ہے شاخوں کو دیکھیے تو سبکی اصل جڑ ہے آدمی وغیرہ کو
 دیکھیے تو سب ایک اصل میں جسے انسانیت وغیرہ کہیے مشترک ہیں اسپر حسیط
 نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سر منشا نہیں ہے ہر
 سر منشاؤں کو دیکھیے تو اون کا کوئی اور سر منشا ہے اور اسپر حسیط اپر تک چلے چلو مثلاً
 مجھے میں ہم میں ہندو مسلمان نصاریٰ میں تو آدمیت مشترک ہے اور سر منشا ہے اور
 اوسے ہر فرد بشر میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے اور اپنے احکام مثل کلام گفتگو شکل
 صورت کے جاری کر رکھے ہیں تمام اوسکی رعیت تا بعد ازین جو صورت ملتی ہے او
 سے انکار نہیں ہو سکتا جو انداز ملا اوس سے بدل نہیں سکتا بول چال کا تمنا اپنے ہی
 سے دور نہیں کر سکتا اسی طرح گھوڑوں میں اور سر منشا ہے اور گدھوں کی اور
 اصل ہے اور کتوں کی اور اصل ہے ان سب اصلوں کی اصل جاندار ہوتا ہے اور ہر جاندار
 کی علاحدہ اصل اور اون کا اور ہی سلسلہ اور اور ہی سر منشا ہے پھر اونکی اصل اور

جامداروں کی اصل سمیت کی حکومت ہے اس بطرح اور ہر ملک جیلے چلو سارے عالم میں
 وجود کا اشتراک ہے ہر ملک شے مشترک عین اشیاء متعدد وہ نہیں ہو سکتی ہے تو تعدد
 کیوں ہو یوں سمجھتے ہیں آتا ہے کہ وجود عین عالم اور عین موجودات نہیں بلکہ باہر
 کہہ کر کہتے ہیں فلالی شے موجود ہے اور فلالی موجود نہیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ
 وجود عالم کی ذات سے ایک جدا چیز ہے نہیں یوں نہو سکتا کہ ایک شے کبھی موجود ہو
 کبھی نہ ہو بلکہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہتی مہذا سب کا وجود و کسان نظر آتا ہے یعنی بطرح
 آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں ویسے ہی ہمیں تھیں موجود کہتے ہیں وہاں وجود کا
 کچھ اور نام نہیں ہو گیا یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو دھوپ ہی
 کہیں گے ویسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں
 اور چاند کی چاندنی میں فرق ہے کہ اس کے سبب وہ نام ہو گئے ہیں آسمان زمین کے
 وجود کا کچھ اور نام ہو اور ہمارے تمھارے وجود کا کچھ اور نام ہو ان جیسے دھوپ
 معن وسیع میں زیادہ آتی ہے اور دیر تک رہتی ہے اور من تنگ میں کم آتی ہے
 اور تھوڑی دیر رہتی ایسی ہی زمین آسمان کا وجود بڑا ہے اور دیر پا ہے اور ہمارا
 تمھارا وجود کم ہے اور چندان دیر پا نہیں اتنے اشتراک وجود کے قریب سے معلوم ہوا
 کہ وجود عالم میں اور عالم میں فرق ہے یہ دونوں بالکل ایک شے نہیں بلکہ باہر
 کہ ایک شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم ایک
 خارجی چیز ہے اور ایک عارضی شے ہے اصلی اور ذاتی نہیں اور جب وجود عالم عارضی
 اور خارجی اور مستعار ٹھہرا اصلی اور ذاتی نہوا تو ہم تقیاس اس بات کے کہ جیسے گرم
 پانی کی گرمی جو عارضی خارجی مستعار ہے آگ کی عطا کی ہوئی ہے جیسی گرمی اصلی اور ذاتی
 ہے یا جیسے قلعی وار آئینہ کا نور جو آفتاب کے مقابل ہوا اصلی نہیں بلکہ آفتاب کا نفیس
 جھکا نور اصلی اور ذاتی ہے بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود جو اصلی

اور ذاتی نہیں ایک شے عارضی ہے کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہو گا جس کا وجود اصلی
 ہو گا وہ بجز صانع کے اور کون ہے غرض یہاں سے یہ جی ثابت ہو گیا کہ یہ عالم خود بخود وجودی
 موجود نہیں بلکہ اسکے لینے کوئی موجود ہے اور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اس رسالہ کا
 شروع ہوا ہے اہل اسیات سے تو تسلی ہوئی کہ اس عالم کا وجود اصلی نہیں بلکہ ایک
 عارضی ہے تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی جو اصلی نہیں عارضی ہے آگ کا فیض ہے جسکی
 گرمی اصلی ہے پس ایسے عالم کا وجود عارضی ہے کسی موجود اصلی کا فیض ہو گا اور وہ
 موجود اصلی ہی اس عالم کا خدا ہے مگر چونکہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے چنانچہ اوپر
 مذکور ہوا تو جیسے آفتاب سے گونہار ناچگم دھوپ پھیلے ہر جگہ سب ایسی آفتاب کا فیض اور
 ایسے ہی یون سمجھنا چاہیے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجود حقیقی اور اصلی کا پر توہ ہے
 سو اس سے ہی ہم خدا کہتے ہیں بانی رباً بہ شبہہ یعنی مانا کہ موجودات کے وجود میں اس طرح کا
 فرق نہیں جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر
 آتا ہے جیسے اس میدان کی اور اوس میدان کی دھوپ پر اگر فرض کریں کہ آسمان پر
 کئی آفتاب ہوں تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور ملکر رات کو یکساں نظر آتا ہے ایسے ہی
 اُن آفتابوں کا نور بھی بلکہ یکساں ہی نظر آئے تو اگر اسی طرح کئی صانع بھی ہوں
 اور سب کے وجود کا پر توہ بلکہ یکساں نظر آتا ہو تو کیا بعید ہے سو اس شبہہ کا جواب اول تو یہ
 ہے کہ ابتدا میں اس تقریر کے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کا رخا نہ کو دیکھیے وہ کسی ایک چیز
 منقطع ہوتا ہے اور جس سلسلے کو دیکھیے کسی ایک پر ملتے ہوئے چنانچہ دو چار مثالیں آئیں
 دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہوتا ہے اور حد و کاسلسلہ ایک پر اور موجودات
 پانی پر اور سوا اسکے اور بھی بیان کی گئیں سو معلوم ہوا کہ جتنے جہان میں پھیلاؤ نہیں
 وہ کسی ایک شے کی طرف سمٹتے چلے آتے ہیں جیسے مخروط یا زاویہ یا گاج کے نیچے کی جانب
 ایک نقطہ پر سمٹتے چلے آتے ہیں اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدت اشتباہ مذکور بھی آخسر

اشیا موجودہ میں سے ہے جسے موجود کی قسم میں سے ہے جیسے ہم نرم انسان کی قسم میں سے اور پھر اشیائے مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے کیونکہ آفتاب پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اصل آب ہوتا کہ انکی وحدت کسی طرح زائل ہو سکتی تینے کسی طرح سے تقسیم ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش ہوتی تو اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے یہ بھی عارضی ہوگی اور اسی موجود اصلی کا فیض ہر جگہ جیسا فیض وجود عام ہے تو بیشک اس کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی اور یہی ہمارا مطلب ہے۔
 تخلیقات کثرت کے کہ وہ حقیقت میں وجود کی اقسام میں سے نہیں غلطی کے باعث اس سے موجودات میں سے شمار کرنے ہیں بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہی کثرت کا بیٹا علم ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نور آفتاب ایک شے واحد ہے پر اگر دیوار میں ایک مکان کے دو روشندان برابر ہوں تو سبب پنج کی اندھیری کے ہر روشندان کا نور جدا معلوم ہوگا تو اصل یہ کثرت اندھیری کے سبب معلوم ہوتی ہے اگر ادا ہر ادا ہر پنج میں اندھیرا نہ ہو تو دیوار کو مکان پنج میں سے اوتھاؤ اولین تو سبب جگہ نور ہی ہو جاوے اور یہ فرق اور امتیاز اور اندوہ کا نام کثرت ہے باقی نرمی اور چونکہ اندھیرا نور کے ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم کا تو معلوم ہوا کہ کثرت عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے کچھ وجود کے اقسام میں سے نہیں البتہ کوئی بون نہ ہو کھا کھائے کہ کثرت بھی تو وجود کے اقسام میں سے ہے اور وہ وجود عالم عارضی ہے تو یہ بھی کسی موجود حقیقی کا فیض ہوگا تو لازم آئے گا کہ کثرت بھی خدا کے اندر کیونکہ دوسرے کو فیض اسی چیز کا ہوتا ہے جو اپنے اندر ہوتی ہے آگ میں اگر گرمی ہو تو دوسرے کو گرم کیا گرم کرے اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو اوصاف وجود کے اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں جیسے مثلاً بننا ہونا تو وہ ضرور ہیں کہ خدا ایسا نہیں ہے اور جو اوصاف عدمی ہوں جیسے مثلاً ناپائیدار ہونا وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہیں اور یہ بھی ثابت ہو کہ جو موجود اصلی ہو اس میں کس طرح تقسیم کی گنجائش ہو

کثرت و وحدت کا تعلق

نہیں تو وحدت ہو اوصاف وجودی میں سے ہے چنانچہ ابھی ظاہر ہوا اوسمیں اصلی نہو حالانکہ
یہ محال ہے کہ وجود تو اوصاف کا وجود ہو اور سب قسم کا وجود موجودات کو اوس سے ہونے اور
ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر اوسمیں جتنی قسم کے اصلی نہوں اور یہ بھی
ثابت ہو کہ وجود اوصاف میں ذات ہے اور ذات اوسکی عین اوصاف ہے اور اوصاف اوسکی
عین وجود میں یہ نہیں کہ ذات اوسکی اور ہے اور اوصاف اور ہیں اور وجود اور ہے ورنہ
وخرابیان لازم آئیگی ایک تو یہ کہ اوسمیں وحدت اصلی نہو حالانکہ اوسکی وحدت کا اصلی نہو
ابھی ثابت ہوا دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود بسبب اس کے کہ ہماری ذات پر ایک شے زائد ہے
عارضی ٹھہرا ایسی ہی اوصاف وجود بھی عارضی ہو گا پھر وہ موجود اصلی کیون ہو گا القصد وہ
ایک شے مفرد بسیط ہے کہ عقل میں اوصاف مرکب ہونا کیسے طرح نہیں آسکتا اور ان مضامین کی
شرح خدا کو منظور ہے تو کہیں آئندہ کیجائیگی دوسرے جواب کہ جس سے تقریر دلیل مرفوم بالا میں
احتمال تعدد صانع کی گنجائش نہ ہے یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کئی صانع ایجاد عالم
میں شریک ہوں تو وہ دونوں جیسے صانع ہوں اور موجود اصلی ہونے میں شریک ہونگے
ویسے ہی کسی بات میں علیحدہ بھی ہونگے کیونکہ جہاں تعداد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے
ہیں وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علیحدگی بھی ہوگی مثلاً دو آدمی باوجود اسے کہ آدمیت
میں شریک ہیں کسی کسی بات میں علیحدہ بھی ہیں جیسے شکل صورت قد قامت مکان زبان
رنگ روپ مزاج وغیرہ اگر علیحدگی اور فرق نہ ہو تو تعدد ہرگز نہو وہی ایک آدمیت رہے
جیسا کہ بات ثابت ہو چکی کہ تعدد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی
ہوں تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں علیحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی
چاہیے تو اب دوسری بات سنئے کہ ایسی جگہ نام باعتبار ان خصوصیات کے ہی ہو اگر تا
مثلاً کلو بہرہ وغیرہ یا عورت مرد یا ہندو مسلمان اگر نیز ہو دو ان خصوصیات ہی کا نام
ہے آدمیت جو ایک شے مشترک ہے وہ ان امور سے علیحدہ ہے اوسکو نہیں سمجھو دخل نہیں

اسی واسطے اگر پوچھتے ہیں کہ کھوشیا کو مشاہدہ تو یوں کہا کرتے ہیں کہ غلٹا کا بیٹا غلٹا ہے
 پوتا غلٹی بیٹا کھوشیا کا رشتہ والا غلٹی کی شکل صورت کا غلٹا القیاس غرض اس سے ال کے جواب
 میں اُسکی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ نام نیز اور پہچان کے یہ
 ہوتا ہے۔ پہچان اور نیز اگر محل ہوتی ہے تو خصوصیات ہی جانتے سے ہوتی ہے۔ غرض
 کھو بد ہو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جنہیں آدمیت مشترک ہے۔ اس طرح آدمی گھوڑا گد باغیر
 چند خصوصیات کا نام ہے کہ جنہیں زندگی اور جاندار ہونا مشترک ہے۔ اس طرح اوپر تک
 پہلے چلو سب سے اوپر جو اشتراک ہے تو وجود میں ہے یعنی وجود سب میں مشترک ہے۔ اب
 سمجھنا چاہیے کہ دافق قاعدہ مذکورہ کے سب موجودات جیسے وجود میں نہایت ہی ایسے
 کسی کسی بات میں مخصوص جی ہو گئے یعنی بعضی بعضی ایسی خصوصیات بھی ہو گئی کہ جن کا سبب
 ایک دوسرے سے متمیز ہو گا اور ہر ایک کے جدا جدا نام ہو جائیں گے۔ سو ان خصوصیات ہی کو
 تقریر قوس بالا میں ذات کہا ہے یعنی جو باتیں کہ موجودات میں سوا بے وجود کے پائی جاتی
 ہیں ان سب کے مجموعے کا نام ذات ہے مگر ذات بے وجود کے معدوم محض ہے جتنا کہ
 اوسکے ساتھ وجود نہ لگے وہ کچھ چیز شمار میں نہیں آتی۔ لہذا بے وجود کے موجود نہیں کہتی
 اور اوسکے موجود ہونے اور اوسکے ساتھ وجود کے لگنے کے۔ یعنی ہیں کہ جیسے درود دیوار
 زمین پہاڑ آفتاب کے سب جو منور اصلی ہے منور ہو جاتے ہیں اور اونکی تیرہ کی اور اندھیرا
 جو ذاتی ہے زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی خداوند کریم کے باعث جو موجود اصلی ہے ذات کی
 یعنی ان خصوصیات کی منشی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے اور ایک طرح کا وجود حاصل
 ہو جاتا ہے۔ جیسے درود دیوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت نہیں
 ایسے ہی ذات کے وجود کو موجود اصلی کے یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں۔ انہیں انہیں
 جیسے مثال دگر میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں اور منور ہے
 تو آفتاب ہی ہے چاہے وہ قانون وغیرہ میں جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ پہنچتی ہو

اور کچھ نکل کر آتا ہو وہ ان سپید اور سیاہ برابر ہو جاتے ہیں ایسے ہی موجود اصلی کے ہوا
جو چیز نہ اصل سے معدوم ہے اگر کچھ وجود اس سے ملتا ہے تو موجود اصلی کا پرتو ہوتا ہے
ہمیشہ در و دیوار کا نور آفتاب کے نور کا پرتو ہے اور ہمیشہ آفتاب میں سب در و دیوار
بشریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ دھوپ پھیل رہی ہے اور
موجود اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ سب یکساں موجود اصلی
کے وجود کا پرتو ہے اس تمیز کے بعد یہ گون گون گزرا ہے کہ اگر دیالکی موجود اصلی اور صانع ہو
تو پرتو جو اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہونگے ویسے ہی ان میں کچھ خصوصیات بھی ہونگی
جس کے سبب وہ دونوں ایک دوسرے سے متیز ہونگے ورنہ دونی ہونگی اور موافق تقریر یہاں
کے وہ خصوصیات ہیں جو اس موجود اصلی کے ہیں اصل سے معدوم ہونگی اور اگر وہ موجود
بھی ہو گئی تو مثل اور موجودات کے پرتو مثل ذات عالم اور ذات افراد عالم کے موجود اصلی
کے پرتو ہے موجود ہونگی اس صورت میں اول تو موجود اصلی پھر وہی ایک کلا بلکہ یہاں
نابت ہو گئی کہ موجود اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہوا کرتا ہے وہ میں تعداد
کا احتمال کرنا نقل کی نارسائی ہے بلکہ ایسا ہے جیسے زید عمر و بکر میں کوئی تعدد کا احتمال
نہ لگے دوسرے ہم ہیں اور ان صافوں میں کیا فرق رہا کیونکہ جب ان کے موجود اصلی
میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کے پرتو سے موجودات میں تو یہ بات تو ہم میں
بھی پائی جاتی ہے سو یہ کیا نام اضافی ہے کہ ان میں تو صانع اور موجود اصلی کو اور میں
موجود دوسرے ہمارا مطلب بھی توحید سے اتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجود
اصلی پر تمام ہوتا ہے سو یہ بات اس صورت میں بھی حاصل ہو گئی کیونکہ جب موجودات در
صانع سے متلا پیدا ہوئی اور وہ دونوں ایک موجود اصلی میں شریک ہوئے اور اصلی سے
معدوم ٹھہرے تو یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کا فیض ان دونوں کے واسطے سے دور ہو
جو چنانچہ ہمیشہ پر مالے کے واسطے سے چھٹ کا پانی پیچے آتا ہے اور تیشی تیشی کے مفیسی

آفتاب کی سوزش اور پھوٹن کی بدولت ہی ہے اور آئینہ قلمی دار کے مدد سے آفتاب کا نور
 اور دروید کو کھینچتا ہے جو آفتاب کے مقابل نہیں ہونے ان سب سورن میں
 سب مانت ہیں کہ بھینس تیسفہ میں پرنا لے اور آتش تیشہ اور آگنے کا مہین گونگا ہرین
 ہوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ بھینس کا فیض ہے بلکہ جھپٹ کا پانی برنا لے کی راہ سے آتا ہے
 پرنا لے سے پیدا ہونے والا آفتاب کی سوزش آتشین تختے کی راہ سے آتی ہے آتش ٹپٹے
 میں کچھ حرارت نہیں آفتاب کا نور آتش کی راہ سے اور اشیاء کو کھینچتا ہے آئینے میں
 نور برابر نور نہیں سو اسی طرح کے اثرات سے موجود اصل اور کثرت سے صانع موجود
 ہوں تو توحید میں کچھ رخصہ نہیں پڑنے کا بلکہ اور حکم اور مستحکم ہو جائیگی کیونکہ فلک اور
 زمانہ جو باستبار شہرت کے وقایع عالم کا قائل گناہا ہے یا انسان حیوان وغیرہ کو
 کہ باعتبار ظاہر افعال اعتبار یہ کا خالق معلوم ہوتا ہے چنانچہ بہت سے نادانوں کو اسی
 سبب سے انہی طرف خالق ہونے کا گمان کیا لیتے ہیں یا دوا وغیرہ ٹامیر کی چیزیں
 جو بہ نسبت انہی تاثیرات کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہیں وہ سب چیزیں بہ نسبت
 اپنے فیوض کے وسیع فیض اور واسطہ ایجاد سمجھی جائیگی اور ان کے خالق ہونے کا دھوکا
 جو جیسے ظاہر ہوتوں کہ پڑا تھا ہے محنت مل ہو جائیگا الغرض قربان جائیے ایسے مقرر
 کے کہ اویسے اعتراض کیا گیا ہے مسئلہ کے سمجھنے کا باعث ہو گیا اگر یہ شبہ نہ پڑتا
 تو کانہ کو مہین اتنی بدوہد کی توحید بخوبی ہمیں سے ان اشیاء مذکورہ کا اسباب
 ہونا اور خدا تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی ہمیں معلوم ہوتے بلکہ یہ کیا بہت
 سے مسائل مختلفہ اور غیر مختلفہ حل ہو گئے اب ہم سہا کر لکھ سکتے ہیں کہ ماسواو خالق بزرگ کے
 جو چیزیں کہ ظاہر ہیں متعدد افعال یا متعدد تاثیرات معلوم ہوتی ہیں وہ سب خداوند
 بزرگ کے سامنے مبرزہ آلات کا پیکر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں ظاہر میں ان چیزوں
 سے کام ہوتا ہے حقیقت میں نہ اگر تائب سمجھیں نبی ہو یا ولی ہو دینو یا پری ہو اگر

قلمی دار کے مدد سے آفتاب کا نور

یا فلک و آوار ہو دوا ہو یا کوئی جاندار ہو زمانہ ہو چاند ہو سورج ہو ستارے ہوں اور
کچھ ہو سب کے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں جیسے بڑھئی کے آگے سب لاشان
برسہ و غیرہ فرمانبردار ہوتے ہیں کہ بے ہلائے اُس کے نہیں ہتے اور بے مرضی اُس کے کوئی
کام نہیں کرتے مردمان ظاہرین تو انھیں ہی دیکھ کر حیران ہو گئے اور خالق ہونے کی
نہت ان اشیاء پر دہرنے لگے بہت غیر گزری کہ اُن اشیاء کو ندیکھا کہ جو ان سے بھی
اعلیٰ اور جے پر ہیں اور ان سے مثل بیگاریوں کے کام لینے ہیں تو انھیں خالق کا بھی
خالق کہتے انسان کے ماتھے پانچ کچھ کام کرنے دیکھ کر تو یوں کہا کہ انسان خالق افعال
اگر اُن لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ انسان کیا اپنے آپ کام کرتا ہے قدرت اور طا
قہ کام کراتی ہے اگر آدمی بیمار ہو جاوے اور اُس کے بدن میں ذرہ بھر طاقت نہ رہے تو جیسا
دیکھیں کہ پھر کیا کرتا ہے تو اس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں اور
اس طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ طاقت بھی ارادے کی محکوم ہے کتنا ہی زور بزل کیوں
نہو اگر ارادہ نہ ہو تو خاک بھی نہو اسکے پھر ارادہ بھی حاکم بالاستقلال نہیں وہ بھی غیبت
کے اشاروں پر چلتا ہے اگر کسی کام کی طرف خود بخود نہیں متوجہ ہوتی جیسا کہ کسی چیز
کی خوبی اور اُس کا نفع نہیں معلوم ہوتا تب تک اس طرف رغبت نہیں ہوتی انھیں
رغبت کی کارگزاری علم کے ماتھے میں ہے پھر علم اور خدا کے درمیان عقل اس طرح سے
واقع ہے کہ جیسے تیشہ کام کے اور کاریگر کے بیچ میں اس سلسلے کے دیکھنے اور سوچنے سے
صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قصبہ ہے جیسے گودام کے کاغذوں اور بیجی گھریوں وغیرہ
میں بہت سی کلین آگے پیچھے ہوتی ہیں پھر اگر کوئی کام لینا مقصد ہو رہا ہے تو اول کل
کو ہلاتے ہیں اور پھر ترتیب سب کلین مانی ہیں اور آخر میں جو کار مقصود ہوتا ہے وہ
اخیر کی کل سے ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ کلین اپنے آپ نہیں بناتیں وہ جس حرکت سے
انہی واسطے جیسا کہ صاحب عقل صاحب ارادہ زور و الا کام کالینے والا ہو گا کام چلیگا

اور پھر اس کام کا کرنے والا اوس ہی کو کہیں گے اس واسطے ریل کا پانا ملا زمان
 ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے ٹکڑوں کی طرہ منسوب نہیں ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی
 تو مجازاً کہدیا کرتے آفتاب یوں ہی اس سلسلے میں خدا کو فاعل حقیقی سمجھیے اور بنی آدم
 وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے فاعل مجازی قرار دیجیے اور ہنزلہ سارے اخبار سلسلہ مذکور
 اسکو بھی ایسا واسطہ ایجاد مقرر کیجیے ورنہ یہ سب چیزیں اصل سے معدوم ہیں چنانچہ
 اوپر مذکور ہو چکا ہے جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے وہ دوسرے کو کیا موجود کر گیا نہیں
 تو یہی کہ بنی آدم ہے کہ جیسے چھت کا پانی پرناہ سے یہ کر زمین وغیرہ کو ترکرتا ہے
 ایسے ہی موثر طبعی اور موجود اصلی اپنے خدا کے ایجاد کی تاثیر انکے واسطے سے افعال وغیرہ
 نام بچو پختی ہے اور انہیں بھی موجود کرتی ہے ورنہ حقیقت اور ذات ان اشیا
 مندرجہ سلسلہ مذکورہ کے بھی یعنی وہ خصوصیات جو اسواد وجود کے انہیں پائی جاتی
 ہیں جیسے سبب ہر ایک کا جدا جدا نام ہو گیا ہے مثل خصوصیات افعال اپنے اولیٰ ذات
 و حقیقت کے اصل سے معدوم ہیں فرق اتنا ہی ہے کہ انکو وجود پہلے عطا ہوتا ہے
 اور افعال کو پیچھے سو اس سے کچھ خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا خالق ہو واجب ثابت
 ہوتا کہ موجود اصلی ہونے اپنے اولیٰ ذات میں خود موجود ہوتا دوسرے وجود کے محتاج
 ہوتے جیسے آفتاب روشن ہونے میں کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں اور زمین آسمان
 اپنی روشن و نے میں آفتاب کے محتاج ہیں اسی ہی اولیٰ ذات بھی خود موجود ہوتی
 اور اور وہی کہ موجود کرتی یہ بات خداوند کریم ہی میں ہے مگر چونکہ یہ بات بجز اسکے
 نہیں پہنچتی کہ اسکی ذات اپنے وہ خصوصیت کہ جسکے باعث تمام موجودات سے متمیز
 ہو خود موجود ہو بلکہ خود وجود ہو اور ارون کا وجود اوس سے ایسی طرح نکلتا
 کہ جیسے آفتاب سے درو دیوار کا نور یعنی وہو پہنچتی ہوتی یہ کہ کسی اور سے وجود
 ناکا اس پر پڑتا ہو اور اوسے موجود کر دیتا ہو تو ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ وہ کبھی

معدوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہوگا کیونکہ جیسے آفتاب خود منور ہے بلکہ ایک نور مجسم ہے اور اُس سے اندھیرا زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی اُس کے پر توہ وجود سے عدم زائل ہو جاتا ہے جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں بچتا بلکہ جیسے ہی خدا کے پاس عدم نہیں بچتا سکتا یہ بات جیسا ہوتی کہ خدا ہے تعالیٰ کی ذات یعنی جس سے کہ وہ اور ون سے متمیز ہو رہا ہے اور وجود اُس کا اور ہوتا اُس وقت البتہ جدا ہونا دونوں کا ممکن تھا اور دوسرا جدا ہو جانے وجود کے اُس کی ذات سے یوں کہہ سکتے کہ وہ معدوم ہو گیا کیونکہ معدوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اُس سے الگ ہو جاوے جیسے اندھیرا ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اوجھلہ سے نور زائل ہو جاوے غرض عدم کے معنی بجز اسکے اور کوئی نہیں کہ وجود الگ ہو جاوے سو در صورتیکہ خدا کی ذات یعنی وہ شے کہ جس سے وہ اور ون سے جدا ہوا کہلاتا ہے وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا تو اس صورت میں اُس سے وجود کے الگ ہو جانے کے یہی معنی ہونگے کہ وجود وجود نہیں سویہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے عاقلوں کا تو کیا ذکیان ماسوا خداوند کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہو جائیں چنانچہ بعض بعض موجودات میں مشاہدہ بھی ہوتا ہے تو عقل سے چند ان بغیر نہیں بلکہ عین مقتضائے عقل ہے کیونکہ انہی ثابت ہو چکا ہے کہ ماسوا خداوند کریم کے جو کچھ موجود ہے اُنکی ذات اور ہے اور ان کا وجود اور جب دو چیزیں ٹھہریں تو اُن کا جدا ہونا کچھ محال نہوا اب ایسی بات کہ جس سے اچھی طرح ان اشیاء کی ذات اور وجود کا جدا ہونا واضح ہو جاوے عرض کرتا ہوں جناب من جب کوئی معمار مکان بناتا ہے تو اول اُس کا نقشہ ذہن میں جمالیاتا ہے اور پھر منکر وہ مکان اگر وہ جاتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اُس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے اب سینے کہ اُس نقشہ ہی سے وہ مکان اور مکانوں بلکہ اور چیزوں سے متمیز ہوتا ہے سویہ نقشہ اُس مکان کی ذات ٹھہری کیونکہ مکرر سہ کر رہا ہو گیا ہے کہ ذات اوستہ ہی کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہو اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیا روں کو

نظر آنے لگا اور اندھون کے ہاتھوں کو معلوم ہونے لگا اور اوس میں آئے جیسے اور ٹھٹھے
 بیٹھنے لگے۔ اور اسکا وجود وہ اسباب دیکھنے ذات اوس مکان کی تینے وہ نقشہ اور نشوونما
 اور اسکا وجود اور نشوونما اور یہی سبب سے وہ دونوں کبھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور
 کبھی علیحدہ ہو جاتے ہیں اگر وہ دونوں ایک ہی ہوتے تو عیاض کی اتنی سوا سبات ہیں
 مکان اور زمین آسمان میں اور اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور کلا
 بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا فرق ہے تو تناسب کہ کوئی بنا عالم
 اور مضبوط ہے کوئی نہیں جیسے بعض مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں بعضے ویسے نہیں ہوتے
 مان خداوند کریم کا نقشہ یعنی اسکی ذات اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو با یقین یوں کہہ سکتے
 کہ یہ ان تعدد نہیں ذات اور وجود دونوں ایک ہی ہیں اور قبل معلوم ہونے اوس
 نقشہ کے اگر کسی کو قبایس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدا
 جابا ہونے کے توہمات پیدا ہوں تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے مادر زاد اندھے کو یہ نسبت
 دیکھنے کی اشیاء کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں اور پھر سب غلط
 ہیں مان موجودات کی نسبت اگر یوں کہا جاوے کہ اعلیٰ ذات اویسہ اور وجود اور
 تو ہم ہر گز انکار نہیں کیونکہ ابھی بدلائل قویہ آہے جنہوں کو اثبات کیا ہے غایۃ الامام یہا
 کہ کوئی ایسی کہیں کہ عینے مانا عالم کا وجود اور ہے اور اسکی ذات اور نقشہ اور ہے اور
 اس سے ہم انکار بھی نہیں کر سکتے کیونکہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے لیکن ایک
 بڑی مشکل ہے کہ نقشہ بھی تو آخر ایک نشوونما آخر اوشیں سمجھتے ہیں اور سیکڑا اور کیا دیکھتے ہیں
 یہ اتنی جہتی نہیں ہو سکتی اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی سو اگر نقشوں کے
 بھی نقشے ہیں اور انکے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے تو یہ اپارستہ چنان کی
 انٹری ٹھہری یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی اور اگر اوتکا وجود اور ذات دونوں
 ایک ہی ہیں تو انہیں اور خدا میں کیا فرق رہا وہ بھی مثل خدا کے موجود ہستی اور

کمال

منہج

موجود قدیمی ہونے سے سوا اہل انشاء اگر غور فرمائیں اور میری کم خواہی پر بھی مین تو
 تو اس بڑی بات کو نام خدا اس چھوٹے سے منہ سے ادا کرتا ہوں واقعی ان نقوشوں کے منجملہ
 موجودات کے ہونے کا انکار نہیں ساری نشانیان وجود کی موجود ہیں اور یوں بھی نہیں
 کہا جاتا کہ نقوشوں کے لیے بھی پھر نقشے اور وجود جدا جدا ہیں نہیں تو ایک سلسلہ لا انتہا
 نکل آئے گا سو اسے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی پر اگر یوں کہا جاوے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ
 شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں پر اُنکی روشنی
 ایسی عارضی نہیں جیسے زمین آسمان در و دیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سب
 ہیں پر آفتاب کا نور اُنکے اندر ہی کہ کو مٹاتا ہے بلکہ وہ بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے
 منور ہیں ان اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پھونچتی کیونکہ اول تو وہ آفتاب سے پیدا
 ہوئی دوں کہ وہ بات کہان جو کہ آفتاب میں ہے ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے
 سبب قدیم سے ایک پنہان وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی ہو مثل اس ظاہری وجود کے
 عارضی ہو پر ویسا اصلی بھی نہو جیسا خداوند کریم کا وجود اور اُس نقشے ہی کے مطابق
 اس وجود ظاہری کا کارخانہ برسر ہو تا ہو اور اس وجود پنہانی ہی کو قدر کہتے ہوں
 اور اس وجود ظاہری کو اُس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہو جیسے کنوئین کے عکس کو
 باہر کے حروف کو ہمارے ساتھ اور نگین کے نقوش کے ساتھ یعنی جیسے کنوئین کے کنارے
 پر کھڑے ہوں تو گوجینہ ہماری صورت نظر آئیگی پر کچھ کچھ خالفت ضرور ہوتی ہے ہر پہا
 اور ہے اور پائون نیچے تو مان برعکس ہے ایسے ہی ہر کے حروف ہن اور نگین کے
 نقوش میں اولے سیدھے ہونے کا فرق ہے معذرا جو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور
 نگین کے نقوش میں ہے وہ کنوئین کے عکس میں اور ہر کے حروف ہن نہیں ایسے ہی
 یہ وجود ظاہری اُس وجود باطنی کے مطابق بھی اور خالفت بھی ہو جیسے پہا کی خاکسار
 کو سب اہل عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے سنگیوں کو ذلیل جانتے ہیں اور

یہاں کے سینوں کو جو حقیقت میں مال خرچ کر کے مفاسد پہنچاتے ہیں غنی سمجھتے ہیں اور
 اونکی بڑی عزت کرتے ہیں اور پھیلوں کو نیز ملے فلسفوں کے سمجھتے ہیں یہ شاید اُسی
 برعکسی کا اثر ہو اور ہمنزلہ ہمارے وجود اور نگین کے نقوش کے وہ وجود پنہانی وہ
 اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجود ظاہری بطور کنوین کے عکس کے اور ہمسے حروف کے وہ
 اصلیت نہ رکھتا ہو اور عقل اُس وجود پنہانی کی موجودات کو ایسی دریافت کرنی ہو
 جیسے جو اس ظاہری آنکھ سے ناک اس وجود کی موجودات کو پر جیسے آنکھوں کی صفائی اور عدم
 صفائی اور دور و نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے ایسے ہی عقل کی تیزی
 اور کند ہونے کے باعث اور اُس عالم کی موجودات کے دور و نزدیک ہونے کے سبب
 ان موجودات کے زیادہ کم جاننے میں فرق پڑتا ہو اور اُس وجود پنہانی کے ماننے میں
 ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدا سے نکلنے کا تفصیل دار اس عالم کا قدیمت جانتا ثابت
 ہو جائیگا اگرچہ بالاجمال جاننے میں وہ اس وجود پنہانی کا محتاج نہیں بلکہ سب کو غیر اسکے
 بھی بالاجمال جانتا ہے پر اُس کے بالاجمالی جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا کچھ نہ جانا
 تو جہل ہے اور عیب ہے اور عیب کا اُسکی ذات و صفات میں پہنچے بھی نہیں بلکہ اُس کا
 بالاجمال جاننا تفصیل دار جاننے سے بھی زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں جیسے آفتاب کی شعاعیں
 اور دھوپیں اُس کے نور کی تفصیل سے پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے گو نسبت
 شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے لیکن لاکھوں درجہ ان سے زیادہ معلوم
 ہوتا ہے کیونکہ یہ اُسی سے پیدا ہوتی ہیں اور اُس کو لازم ہیں ایسے اُس کے علم اجمالی سے
 علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجودات پنہانی کہیں تو
 کچھ مشکل نہیں سو ہمیں اُس کے قدیمی ہونے میں کچھ الجھا رہیں بہت ہو گا تو یہ ہو گا کہ تقدیر کا
 ہونا لازم آئے گا سو اوس میں کیا خرابی ہے اور جو کچھ بعض لوگوں کو اُس کے ماننے میں خرابی
 ہیں آئے ہیں کچھ کچھ تو ان کو مروع کر دیا ہے باقی رہا اور بھی خدا نے چاہا تو اُس کو کہیں

فہم

فہم

فہم

بیان کرونگا پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجود ظاہری کسی کا دائمی نہیں اگر
 ہے تو خدا کا وجود دائمی ہے سو ہم یوں جانتے ہیں کہ بڑی غلطی کھائی اُون لوگوں نے
 جنہوں نے آسمان وغیرہ کو یوں کہا کہ معدوم نہیں ہو سکتے اور ہمیشہ رہینگے اسباب
 اگر اُونکے نزدیک یہ معنی ہیں کہ اُونکا معدوم ہونا محال ہے تو یہ بات خود محال اور عقل سے
 دور ہے اُنکا معدوم ہو جانا اُسوقت محال ہوتا کہ انکی حرکات اور وجود دونوں ایک شے
 ہوتے دونوں اُسوقت اگر یہ معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ موجود اصلی معدوم ہے بلکہ وجود وجود نہیں
 اور در صورت کہ وہ دونوں وہو یوں تو محال نہیں کہہ سکتے کیونکہ محال ہونے کی بجائے کوئی صورت
 نہیں کہ جو درخیزین اسپین اسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شے میں
 مجتمع ہو سکیں اور نہ دونوں وہ شے ایک وقت میں خالی ہو سکے جیسے ہونا ہونا کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شے میں
 نہ کھڑے ہو سکیں اور نہ ہو سکے کہ کوئی شے ان دونوں ایک وقت میں خالی ہو اسی وجہ سے کہ ایک شے
 ایک وقت میں مجتمع ہونا محال ہے یا ایک شے کا ایک وقت میں اُون دونوں سے خالی ہونا محال ہے
 سو اسکے اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں اور شاید اسپین کوئی نیم نکاتاً مل کرے سو
 ماتھ کنگن کو آرسی کیا ہے تجربہ کر لین خدا نے چاہا تو ہر محال کا انجام انہیں دو باتوں پر
 قرار پائے گا مہذا ہم سے بھی سنئے کہ جو باتیں باین صفت موصوف نہو گئی تو وہ یا تو اسی
 ہونگی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہو سکیں تو اُونکا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے دونوں
 دونوں کا ہونا ممکن ہو گا یعنی ہو سکتا ہے کہ کوئی اسی شے ہو کہ اوس میں یہ دونوں نہوں
 جیسے ایک شے میں دونوں اکٹھے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کی حقیقت میں
 یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیسے ہوئے ہے جیسے اجسام میں رنگ اور مقدار
 کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں سو اسکے ہی معنی ہیں کہ ان دونوں کو
 ایک وجود محیط ہے یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا ہے نہیں تو یہ دونوں بھی مشل
 دو جسموں کے جدا جدا دو چیزیں ہوتیں غرض ایک وجود میں دونوں باہم اس طرح

صلح سے گزارنے ہیں کہ میت دو فقیر ایک گدڑی میں گذار کر لین یہ نہیں کہ شل دشمنوں
 کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا پھر جب انہیں اتنی موافقت ہے تو انکی طرف سے
 اس بات میں بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں مگر کسی شے
 میں دونوں نہ پائے جائیں کیونکہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات کمال آتی
 کہ ان دونوں کی ذات میں کچھ مخالفت نہیں سو جو ذات وجود میں تھی وہی عدم میں
 سے یہاں اگر کچھ بدل نہیں گئی کیونکہ ذات اور خصوصیات کو کہتے ہیں جو وہاں سے
 علاوہ ایک شے موجودات میں ہوا کرتی ہے جیسے جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے
 سے عقل کے نزدیک متبذ ہیں چنانچہ اوپر اسکا بہت مذکور ہو چکا ہے غرض کہ جو چیزیں
 ایسی ہوا کرتی ہیں کہ کسی شے میں اکتفی موجود ہوں تو انکو اپنی ذات سے اس بات سے
 بھی انکار نہیں ہوتا کہ دونوں کے دونوں کسی شے میں موجود نہ ہوں ورنہ لازم ہے کہ
 ایسی دو چیزیں ہوتے ہیں جمع ہوا کرین حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور مقدار ایک
 جسم میں جیسے اکٹھے موجود ہیں وہی ہی رنج و راحت عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں
 دونوں نہیں پائے جاتے کیونکہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے نہ ایکویہ کہہ سکیں کہ
 چیزیں مثلاً انی ایسی جوڑی انی مونی ہیں تھانہ القیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک
 شے میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں پانی باوین جیسے پانی میں نہ نور ہے نہ
 گرمی ہے اپنی اصل میں پانی ان دونوں سے خالی ہے تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں
 اس سے کسی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کی دونوں کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں چنانچہ
 نور اور گرمی دونوں کے دونوں آفتاب میں مجتمع ہیں اور اگر کہیں اسکے خلاف
 نظر آتا ہے جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں تو مجتمع ہیں چنانچہ انسان نہ درخت
 ہے نہ پتھر پر وجود میں مجتمع نہیں ہو سکتے یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شے ہو کہ درخت بھی ہو
 اور پتھر بھی ہو ایسی وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی محال کی آغوشیں دو سو زمین مرقومہ بالا کی

ایک پائی جاتی ہے اس لیے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے تو ہم نے
اوسکے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں آدمی نہیں گھوڑا نہیں کیونکہ درخت تو وہی
شے ہوگی جو نہ پتھر ہو نہ آدمی ہو نہ گھوڑا ہو پھر اگر وہ پتھر بھی ہو تو اس وقت پتھر کا
ہونا اور ہونا ایک شے میں ایک وقت اکٹھے ہو گئے سو ظاہر ہے کہ یہ محال کی پہلی
صورت ہے ایسی ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود ہو سکتی ہیں پر
اکٹھی کی اکٹھی کسی شے سے زائل نہیں ہو سکتیں تو دامن بھی وہی پہلی صورت محال کی
ہوگی مثلاً جاندار ہونا اور آدمی ہونا یہ دونوں شے ہوں کہ وجود میں تو مجتمع
ہو سکتے ہیں چنانچہ گھوڑا مانگھی وغیرہ جاندار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں پھر یہ
نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جاندار نہ ہو آدمی ہو
اس میں بھی وہی نکتہ ہے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے تو اوسکے ساتھ ہی
یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جاندار بھی ہے پھر اگر اس کو یوں کہو گے کہ جاندار نہیں تو وہی لازم
آ گیا کہ جاندار بھی ہے اور جاندار بھی نہیں ہو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے غرض کہ محال
اگر لازم آئے گا تو اوجھیں دو صورتوں کے پیش آنیکے سبب لازم آئے گا کہ نہ تو کوئی شے دو
چیزیں لے لو نہ اونکا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے اور نہ عدم میں اب سنیے کہ جیسا اُن
دو چیزوں کا وجود میں مجتمع ہیں عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں یا برعکس ایسا ہی اُنکا
جدا جدا ہونا بھی محال نہیں کیونکہ جب اُنکو دو کہا تو یہ معنی ہوے کہ اُنکی ذات جدا
جدا ہے اور ذات کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوے اور جب ذات جدا ہوئی تو
ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود ان دونوں کو لپٹ رہا ہے ورنہ حقیقت میں جدا
جدا دو چیزیں ہیں سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے
نہیں دے تو یہ خلاف عقل نہیں ایسا سب سے ہم بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع
جیسے سُرخ اور خوشبو گلاب کے پھول میں یا عدم میں مجتمع ہیں جیسے گرمی اور نور بہت سے

پانچ نہیں اور پھر وہ علحدہ علحدہ پائے جاتے ہیں چنانچہ بہت سے پھول اور کپڑے اجڑے
 سرخ ہونے ہیں اور انہیں خوشبو نہیں ہوتی گلاب کے عرق میں خوشبو ہے تو گرمی نہیں گرم
 پانی میں گرمی ہے تو نور نہیں گرم شب تاب کی دم میں نور نہ تو گرمی نہیں غلاب انقیاء
 جو چیزیں جدا جدا پانی جانی ہیں اور نکلا وجود اور عدم میں قبیح ہونا بھی محال نہیں اگر
 کہیں محال نظر آتا ہے تو محال کی انہیں دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے آب
 غور کرنے کی جاوے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے نہیں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود
 میں اکٹھی ہو سکیں نہ عدم میں اس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ جتنے بیٹے بیان کیے
 چنانچہ اہل عقل پر مثل آفتاب روشن ہے پھر انہیں بھی اگر کوئی صورت محال ہے تو اسی
 سبب سے ہے کہ وہی محال کی پہلی صورت یا دوسری ہے تو اب اگر کمزریوں کے
 کہ موجود اصلی کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو کوئی ظلم کی
 بات نہیں کیونکہ موجود اصلی یعنی خداوند کریم کا وجود تو عین ذات ہے سو وہ اگر معدوم
 ہو تو یہ معنی ہوں کہ وجود معدوم ہے اور چونکہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود نہیں
 تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوں کہ وجود وجود نہیں اور یہ وہی پہلی صورت
 محال کی ہے بخلاف آسمان کے ایسے کہ اسکا وجود اور ذات اور ہے چنانچہ اچھی طرح
 واضح ہو چکا تو وہ اگر معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اسکی ذات سے یہ وجود ظاہری الگ
 ہو گیا اور ظاہر ہے کہ آسمان اون دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں
 لائق محال اُسے کہتے ہیں کہ عقل اُسے قبول نہ کرے اور وہ فقط ایک بات سے حاصل
 نہیں ہوتا اُس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں جو وجود اور عدم دونوں میں
 اکٹھی ہو سکیں یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جاویں یا کہیں عدم میں یعنی کوئی ایسی
 شے ہو کہ آسمان وہ دونوں پائی جائیں سو یہ بات موجود اصلی کے یعنی خدا کے معدوم
 ہونے میں تو لازم آتی ہے پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی غرض اگر

اون لوگوں کی مراد جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ ہی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوتے ہیں یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ ایک خیال بے اصل ہے بجز اسکے نہیں کہا جاتا کہ جسے یہ کہا غلط کہا کوئی کیون نہ بڑا ہو یا چھوٹا ہو اگر کوئی بڑا ہو کر سچا کہہ چک گیا اور اس کٹر میں انہی نے ٹھیک کہا ہو تو کیا مضائقہ ہے سہ گاہ باشند کہ کو د کے نادان بننے پر ہر زندگی سے مراد اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے پر کبھی معدوم ہونے کا زمین ہمیشہ اس طرح قائم دائم رہیگا تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہو پر نظر ہر ہے کہ یہ بات انکھ سے تو معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ جو اس کی رسائی فقط زمانہ حال تک ہے اگے پیچھے کی انجمن کچھ خبر نہیں آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہو گا زمین آسمان تو درکنار اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں بجز اسکے نہیں ہو سکتا کہ یا تو کسی راز دار خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو یا دلائل سے یہ بات دریافت ہوئی ہو سو کسی راز دار خداوندی کا تو حوالہ نہیں دیتے بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے اس بات کے قائل ہی نہیں کہ کوئی راز دار خدا بھی ہے اور جو بھی تو فقط امکان ہی کے قائل ہونگے اتنی بات کہ کوئی جو ابھی ہے یا جو لوگ کہ بعضے بعضے اپنے پیشہ اوان کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں شاید ہرگز وہ تسلیم نہ کریں اب بھی احتمال باقی رہا کہ بوسایہ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کر نیکی یہ صورت ہے کہ عقل و وحیون کو دیکھے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی ہوں تب یہ دونوں ساتھ ہوں اور نہ ان تب دونوں ہی نہ ہوں جیسے آفتاب اور دن کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہو گا تو دن بھی نہ رہے ہی موجود ہو گا اور دن موجود ہو گا تو آفتاب بھی ضرور ہی نکلا ہوا ہو گا اس صورت میں تو عقل کو ایک کا اگر حال معلوم ہو جائے گا تو بے تامل دوسری کے بھی ہونے کا یقین کر لے گی یا کبھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں ایک طرف ارتباط اور موافقت معلوم ہوتی ہے جیسے آفتاب اور حرارت کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے

جہاں آفتاب نمایان ہو گا وہاں کچھ کچھ حرارت بھی ضرور آگے پر حرارت ہے آفتاب
 کے پانی جاتی ہے چنانچہ آگ میں اور گرم دواؤں میں سیکو سوس ہوتی ہے۔ مگر زمین
 آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کر سکتے ہیں ۱۱ کہہ سکتے ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں
 اس وقت بہ نسبت رات کے گرمی تہا ایسے ہی اور شہر و دیہات میں بہ نسبت شب کے گرمی
 زیادہ ہوگی پر کسی چیز میں حرارت دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم
 ہوئی ہوگی ہو سکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو جب یہ بات بیان ہو چکی تو اب سنئے کہ
 سنئے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو تلاش کر کے دیکھو کہ
 اول تو زمین کتا جو زمین اس بات کو ثابت کیا ہے وہ خود منہج ہی اس بات کے دلائل پر
 اعتراض کر کے جب جواب نہیں ملتا مار کھٹاک مار کر چپ ہو رہتے ہیں دوسرے یہ کہ دوا
 اُون باتوں میں کہ جنسے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں اور آسمان کے
 ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت اور ایسا ارتباط جیسا آفتاب اور دیہات میں ہے یا
 جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے ہرگز ان میں ملنا بلکہ وہ دلیلین ہی ہو تو محسوس ہو
 نظر آتی ہیں کیونکہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ او کو بے دلیل کوئی تسلیم کرے جیسا وہ کہا
 منہج ہوا مثلاً بلکہ وہ بھی دلائل ہی ثابت ہوں تو ہوں چنانچہ مدعیوں نے ایسا
 پیش کیا ہے کہ لیے اُن کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت جان ماری ہے لیکن فروغ
 کو فروغ نہیں ہوتا۔ خاکے فضل سے وہ دلیلین ثابت ہو ہیں آسمان کا ہمیشہ رہنا
 تو دیکھا اگر کوئی سمجھ کر اُون دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کر دیتے اور مدعیوں کے قز
 میں آتے تو ہم جانتے ہیں کہ اہل فہم اوسکو گرم فہم نہ کہیں گے با اہل اثبات سے تو یوں قوت
 ہے کہ افریقہ اور مروجہات میں آجین اور اگر کوئی پاس خاطر اُون مذہب والوں کا
 قہقہہ ہی کرے اور دیہات کو رات ہی بتائے گئے اور اپنے ہی کہے اور اور دیکھی نہ
 شب ہی بہت پرین ہو گا کہ سب میں اوپر کے آسمان کا جو ٹوٹے ٹوٹا کھانہ ہے

ہمیشہ رہنا اُن دلائل سے کھلے اگر اندیشہ تطویل اور خیال اشکال نہوتا تو اُن
 دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال دکھاتا پر ایک تو اسل سے یہ منہمون مشکل
 پھر رد و قدح میں خدا جانے نہت کہانگی کہاں پہونچے یہ ایک رسالہ مختصر ہے کوئی
 دفعہ طویل و غریب نہیں جس میں جو چاہے سو بھر دیجیے مہذا اگر میرا اعتبار نہو تو آسمان
 کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں اہل فہم اپنی خود تسلی کر لیں اور نحرین
 تو میں ایک سہل طریقے سے تسلی کیے دیتا ہوں ذرا کان دہر کر سنیے جناب من دلائل سے
 اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جائے گا کوئی محال ہونا ثابت کرے تو بعد اوسکے کہ اُس کا
 ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندان کے لیے واضح ہو چکا ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم
 فاضل ہوشیار عقلمند کسی مکان میں بیٹھ کر قریب شام کے جب ہی گھڑی کے وسیلے سے کسی
 جاہل سے جاہل بیوقوف کم عمر سے جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو چکار کر
 یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا اب دیکھئے کہ وہ سننے والا ہر چند مایہ عقل نہیں رکھتا
 کتنا ہی اوس کہنے والے کا معتقد کیون نہو اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں یتیمے روزگار
 ہے اُسکی بات کبھی نہیں ماننے لگا اور اپنے یقین کے بھروسے یوں ہی کہیگا کہ بیشک
 یہ گھڑی غلط ہے اگرچہ وہ یہ بات بجاتا ہو کہ گھڑی سے کیونکر وقت کو دریافت کر لیتے
 ہیں اس اپنے بجاننے اور اپنی بیوقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اوس بات کے غلط ہونے میں
 شامل نہو گا اسے بطرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوا و موجود اصل کے جو سوا و خداوند
 کے اور کوئی نہیں سب کا وجود عارضی ہے تو بیوقوف سا بیوقوف بھی اس بات کو سمجھ کر
 اُسکے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز شامل نہر کچا پھر اگر افلاطون بھی زمین سے نکلا
 اور نہر دلیوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جاتا اور
 اور اُس کا مدد و مدد ہونا محال ہے تو گو ان دلیوں کو بجاتا ہو باکہ اُسکے سمجھنے کی بھی
 لیاقت نہ رکھتا ہو یوں ہی کہیگا کہ ان دلیوں میں کچھ کچھ قصور ہے الغرض جو اس کا

کہ آسمان کے معدوم ہونے کی محال ہونے کی ہین اُنکے غلط جانتے کے لیے خود ادا ہو جانا
کچھ ضرور نہیں اور اگر یہ نظر اُن دلائل سے جو آسمان کی ہیشگی کے اثبات کی ہین
یہ بات ہے کہ ہر چند آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے مگر معدوم ہونا کا تو یہ بات اول تو
ہمارے دعوے کے خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی تو یہی کہتے ہین کہ آسمان کا معدوم ہو جانا
مکن نہ اس کے تو ابھی ہم ہین بھی دعوے نہیں کہ بالآخر معدوم ہی ہو گا دوسرے دوام
کسی ایسی شے کو جسے وہ دہ اور عدم دونوں ممکن ہوں بجز ایک معلوم نہیں ہو سکتا
کہ کسی کو ادا وہ اُنہی کی خبر ہو چکا کیونکہ ایسی باتوں کے دریافت کرنے کے نہیں احتمال ہین
ایک تو یہ کہ ادا وہ اُنہی کی ایسی باتوں کی نسبت کچھ خبر ہو جاوے دوسرے یہ کہ جو اس
معلوم ہو اُنہی دیکھنے کی چیز دیکھنے سے سننے کی بات سننے سے مشابہت اور زنگات لکھوں
معلوم ہونے ہین اور ادا وہ ہین کان سے سوجھ اس کا حال یہ ہے کہ ادا وہ اس کے پیچھے رہا
کچھ خبر نہیں ہوتی البتہ اُنہی ہمال جو چیز ہو وہ ہو اور ایک دریافت کرنے کے قابل ہو تو
ان سے معلوم ہو سکتی ہے اس لیے کہ ہین ہی آنکھیں چہرہ کر دیکھو ایک گھڑی پہلے اور
ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہو سکتے اب دیکھیے آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہنا
نی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہو سکتا تفسیر احتمال یہ ہے کہ جیسے گھڑی آفتاب کو
دیکھا کہ جنگل ہین دن کے ہوتے کا یاد ہو کہ دیوار پر دیکھا کہ آفتاب غروب ہونے کو
دریافت کر لیتے ہین اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کر لیں کہ آسمان ہمیشہ
اسی طرح مدام قائم رہیگا اسکو استدلال کہتے ہین اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت
کرین اسے دلیل کہتے ہین سو دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی گڑبہ ہوتی ہے کہ دلیل کو
مدعا ایسا لازم ہوتا ہے جیسا آفتاب کو دن یا دن کو آفتاب غرض اس ارتباط اور
ملازمت کے پہلے سے ایک اگر معلوم ہو جاوے تو دوسرے معلوم ہو جاوے اس ارتباط
ملازمت ہی پر مدار کا استدلال ہے اگر یہ ارتباط اور ملازمت مائل ہو جاوے

نہ ہوتا ہے

تو پھر استدلال بھی غلط ہو جاوے سو پہلے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا تو حقیقت میں ایسا ارتباط اتفاقی نظر آیا بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے پیچے اس طرح سے دیکھا کہ جب وقت وہ کتا ٹھہر گیا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی اور وہ کتا چلا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی اور پہلے اس سے نہ بھی کتے کو دیکھا تھا نہ کبھی گاڑی کو نہ ایسا کچھ حال کیسے سنا تھا غرض اس سا وہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے اور یہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور سمیت اتفاقی ہے کچھ یہ باہمی ضروری نہیں اب اہل الفضا سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباط اتفاقی ہو تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے اتفاقی نہیں یعنی اسکے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں بلکہ نظر اس بات کے کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا چیز چنانچہ اپنے دل میں دونوں کو جدا جدا سمجھتے ہیں آگ کو ایک اصل شے سمجھتے ہیں اور حرارت کو اوسکی ایک صفت جانتے ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر ہیں جدا جدا ہو جاویں تو کیا عجب کیونکہ ان دونوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری ہیں اکٹھے ہیں جیسے وجود یاطنی ہیں جدا جدا ہیں یعنی جدا جدا سمجھ میں آتے ہیں اور وجود ظاہری میں آکٹھے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو جنکی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو ایک وجود ظاہری محیط ہو جائے جیسے شکر اور پانی اصل سے جدا جدا ہیں مگر بعد شربت بنالینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں یا جیسے شور پانی کہ اوس میں اخرا و نمک جدا ہیں اور پانی جدا ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایسا ہے آتے ہیں اور حقیقت میں دو چیزیں جدا جدا باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں اور ظاہر میں کسی سے باسائی جدا جدا نہیں ہو سکتے اگر جھپکے کی ترکیب کسی کو معلوم نہ تو تو شربت کے اخرا و کا جدا جدا ہو جائے گا تو کیو

یقین بھی ہو سکتا پر شور پانی کے اجزاؤ کے جدا جدا ہو جانے کا ہر سیکوئین نہیں ہوتا۔ مگر
 حقیقت ہے کہ بوسیدہ بچکے کے یہ بات در یافت ہو گئی غرض اس سبب سے اگر کوئی بچکا یا
 اور کوئی ترکیب قدر کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ کی حرارت اور اوسکی چمک اور
 آفتاب سے اوسکی حرارت اور اوسکی چمک اور آسمان سے وجود اوسکا اور ہیئت اوسکی
 جدا جدا ہو جائے تو کچھ دور نہیں ہوگا تو یہ ہوگا کہ ہمیں تعین معلوم نہ ہو سکتا
 کون سا علم اور قدرت اور روانی اور حکمت ختم ہو چکی ہے بہت سی ایسی ترکیبیں ہیں کہ
 تقدیر کو اوسکی خبر تھی مٹا دین ہی سے اور تعین ایجاد کیا مہذا ہم بسا اوقات دیکھتے
 ہیں کہ حرارت بڑوت ایسی اشیاء وجود سے دن کے ساتھ ہو اگر فی ہن اپنے ٹکڑاؤ
 الگ ہو جاتی ہیں مثلاً پانی اصل سے ٹھنڈا ہے اگر اوسکو گرم کیجیے تو اس وقت اوس سے
 غلغلاہ ہو جاتی ہے اور حرارت اس میں آجاتی ہے پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور
 ہو جاتی ہے اور بڑوت آجاتی ہے اب کون نہیں جانتا کہ بڑوت پانی کی ذاتی چیز
 مہذا ایسی اوس سے غلغلاہ ہو جاتی ہے کہ بڑوت کی جا بسا اوقات حرارت آجاتی
 ہے اس وقت اوس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جسے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اوسکا
 کچھ مال سنا ہو تو بالیقین یوں ہی معتقد ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے تو ان
 شایہ دن سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت جو ہست رطوبت نور غلغلاہ
 ماسوا کے اور جو کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم ہیں سے جن سب قابل انفصال
 ہیں ہو سکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے سو ہم جانتے ہیں کہ بعض مٹیوان یا ہودو
 نصارے اور اہل اسلام کے جو افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ ہیں وہ گرے اور بجلی
 لیکہ وہ آگ ان کے حق میں نسل پانی کے ٹھنڈی ہو گئی کچھ عجیب نہیں کہ سب صحیح
 ہوں اگر یہ بات مستعبر تارک سے ثابت ہو جائے تو ہم مشتاک تسلیم کر لیں اور ہرگز ان کا
 دین اور یہ کہیں کہ ہمارے باپ و اوسے یا ہمارے قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم

آدھی کا آگ میں گر کر غلغلاہ
 غلغلاہ میں۔

کرتے ہیں یا نہیں بلکہ ساری ایسی باتیں جنہیں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو جیسے اکثر
 کراستون اور کرسٹون کا حال سنتے ہیں ہمارے نزدیک سب اسی قسم کے ہیں بالجملہ
 ملازمت اور ارتباط جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے تو اوسکے ہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیز
 اکٹھی رہتی ہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سی
 اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بسبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی ہیں اگر
 وہ خارجی چیز عالم میں نہوتی تو یک مکو بھی اوتکا زائل ہو جانا خیال میں نہتا اگر آگ
 اور آفتاب نہ ہوتا تو پانی کی بروکے زائل ہو جائے گا اور اوسکے گرم ہو جانے کا سیکو
 احتمال بھی نہوتا اگر ہمارے ماتھے پائون کا زور اور ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ
 ظور نہوتا تو ہرگز تجھ وغیرہ اشیاء کی جو اوپر سے نیچے کو گراتی ہیں اوپر کجا نہ جانے کی
 کوئی صورت نہوتی سو اگر کسی شے کو کسی شے کا لازم کہو گے تو بہت سے بہت یہ ہو گا کہ
 اوسکو اوسکی خاصیت ذاتی کہو گے تو جیسے یہ خاصیتیں جنکا معنی بیان کیا کسی خارجی سے
 زائل ہو جاتی ہیں ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہو جائے تو سیکو کیا انکار ہے لقمہ
 اگر کوئی بوجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقا کو ثابت کرے گا تو میں برین نسبت یہ معنی
 ہونگے کہ اُن دلائل میں اور ہر مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے ایسے ہم کہتے ہیں
 کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے اور یہ اوسکی اصلی خاصیت ہے اوس سے پہلے
 زائل نہیں ہو سکتی سو ابھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں جو باہم اشیاء میں معلوم
 ہوتی ہیں بنظر حقیقت ہیں سب اتفاقی ہیں چنانچہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے ایسے کہ
 مثلاً آگ جلاتی ہے تو اسکا سبب تو یہ ہو سکتا ہے کہ آگ کمال درجے کو گرم ہے پر گرم ہونیکا
 سبب پوچھیے تو کوئی کیا بتائے پھر اسکے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور
 حرارت کو خداوند کریم نے جمع کر رکھا ہے سو اسی کو اتفاق کہتے ہیں کہ دو چیزیں بے سبب
 خدا کے یکے سے جمع ہو جائیں جیسے گتے اور گاڑی کی مثال گزری یا جیسے ایک آدمی کا

سیاہ رنگ ہو اور لہذا قد ہو تو اس ہیزت میں سیاہی اور لہذا ہی جو باہم مخلوط
 اور مربوط ہیں تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں لہذا ہی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور
 رشتہ نہیں نہیں تو ہر جگہ اکٹھے ہی رہتی غرض اس آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ
 برودت بے سبب مجتمع ہیں اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے تو وہ سبب
 آگ کے یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہو گا سو انجام کو کہیں نہیں پر سلسلہ منقطع ہو جائیگا
 اور وہی اتفاقی اجتماع بلکہ کا اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں تو
 کئے کی چال اور گامی کی خیال میں حقیقت ملازمت نہوتی اسی طرح سیاہی اور لہذا
 میں نے الواقع ارتباط ہونا الفکہ اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اس کے وجود میں
 جو ایک شے جداگانہ ہے چنانچہ مکرر کر واضح ہو چکا ہے ملازمت بھی ثابت کر دے تو
 حقیقت میں وہ ملازمت نہوتی ایک اتفاقی اجتماع ہو گا سو اتفاقی اجتماع کو دوام
 لازم نہیں سہذا ایمان دو چیزوں میں ملازمت جوتی ہے تو اس سے زیادہ ایک کو
 دوسری سے ارتباط نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کی خاصیت ذاتی ہو سو یہ بھی ظاہر
 ہو گیا کہ غائبین ذاتی کو اپنے آب زائل نہیں ہو سکتیں پر خارجی اسباب سے زائل
 ہو سکتی ہیں چنانچہ پانی کے گرم ہو جانے اور چھپنے کے اوپر کی جانب پھکنے کی مثال سے
 یہ بات خوب واضح ہو گئی اسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اسکی ایک
 تمامیت ذاتی ہو گا سو وہ بے سبب اگر زائل ہو تو ہو سکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے
 زائل ہو جاوے سن بعد ہم پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو
 ثابت کرنے میں وہ بھی آخر منجملہ مخلوقات ہیں خالق نہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوقات
 سب بعد دم ہو سکتی ہیں چنانچہ بخوبی واضح ہو چکا ہے سو اگر بالفرض والفقہ بر
 اؤن چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی بھی ہو جب بھی تو دوام
 ثابت نہیں ہو سکتا ان جتنا کہ اشیائے موجود در مینگی تب تک آسمان کا وجود

قائم رہنا ضروری ہو گا مگر در صورتیکہ وہ خود معدوم ہو چکین تو آسمان کا وجود کیونکر
 پائدار رہیگا الغرض کوئی ماسئے یا ماسئے پر انصاف کی بات یہ نہ کہ جیسے جو اس سے
 آسمان کا دوام معلوم نہیں ہو سکتا ایسے ہی بواسطہ ملازمت بھی اوس کا دوام ممکن نہ ہو
 ایسی چیزوں کا جو وجود اور رہے اور ذات اور معلوم نہیں ہو سکتا مان اگر کسی طرح یہ بات
 دریافت ہو جاوے کہ ارادہ خداوندی بہ نسبت آسمان کے یوں مقرر ہوا ہے کہ آسمان
 ہمیشہ اسی طرح قائم رہے تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے مگر عالم
 کے احوال میں غور کرنے سے اور اوس کے تغیرات کے مشاہدے سے گمان غالب یوں ہے
 کہ ابھر و زوال ایک روزیہ کا رخاںہ بالکل برہم و درہم ہونے والا ہے شرح آری یہ ہے کہ
 جیسے انسان اربع عناصر سے یعنی آب خاک ہوا آگ سے جو باہم خلایف مزاجی اور دشمنی
 رکھتے ہیں مرکب ہوا ہے ایسے ہی یہ عالم بھی اشیائے مختلف المزاج اور مختلف النسب
 سے مرکب ہوا ہے منجملہ زمین اور روپا سمندر اور باقی دریاؤں اور نہروں اور آگ کی مختلف
 کو سب جانتے ہیں من بعد آفتاب کی گرمی کی شدت تو ہے ہی جائد فی بین دریاے
 سمندر کی لطیفی بھی شہرہ آفاق ہے علیٰ القیاس ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں میں
 بھی اختلاف تاثیر ہو گا کیونکہ جیسے اشیائے مذکورہ ہیں شکل صورت رنگ وغیرہ کا
 فرق ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے کسی کا سرخ رنگ ہے کسی کا سفید
 کسی کا سفید مائل کسی کا سنبری نما چنانچہ ظاہر ہے سو جیسے اشیائے مرقومہ بالا ہیں
 مثل اربع عناصر وغیرہ کے فرق تاثیرات ہے ایسے ہی ستاروں میں بھی فرق تاثیر ہو گا
 گو ہمیں اوسکی تفصیل معلوم نہ ہو مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر قریب خاص کر مبارے ہندوستان
 اسوائے گرمی وغیرہ کے اور اور بھی تاثیریں ان ستاروں میں بتاتے ہیں چنانچہ
 شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں گے اوسکی وجہ یہ ہے سو کیا عجب ہے
 کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو کیونکہ نجومست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی

منجملہ تاثیرات ہیں جیسے آفتاب کی گرمی ہے اور جو لوازم گرمی کے ہیں مثلاً زمین سے
 بخارات کا اٹھنا اور کھیتی کا اوجھڑنا چنانچہ سایے میں کھیتی کم جیتی ہے اور غلہ انداز القیاس
 پھلون کا اور کھیتوں کا چننا ایسے ہی اگر کسی شارے کی تاثیر خیرست یا برکت ہو تو
 کیا بید ہے پر چونکہ شارے لا کھون ہیں اور ہر ایک میں یون معلوم ہوتا ہے کہ کچھ
 تاثیر ہوگی تو مجموعے کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کی کچھ
 تاثیر ہوتی ہے اور دوا کی ملکہ کچھ اور ہی ہو جاتی ہے غلہ انداز القیاس حیون حیون
 اجزا نسخہ مرکب کے پرانے جانیکے تو تاثیر بھی بدلتی جاسیگی سو اگر سو دوسو کسی نسخہ میں
 دوا ہیں ہو جاوین تو پھر اوسکی تاثیر کو دریافت کرنا دشوار ہو جائیگا اور درودنیکہ
 بعضے مفردات کی تاثیر معلوم نہو اور باہتہ پھر یہ بھی نہ معلوم ہو کہ اس نسخہ میں کتنی
 دوا ہیں ہیں تو پھر اوس نسخہ کی تاثیر پہلے استعمال کے دریافت ہونی محال ہے۔ ایسی
 ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کسی ایک دوا کا اتنا حال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو
 نافع ہے یا مضر ہے مگر بسبب اس بات کے کہ کسی اور دوا سے اوسکی اصلاح ہو گئی ہو
 یا اور کسی دوائے اوسکے نفع کو کٹو دیا تو اوسن دوا کا اوس نسخے کے ضمن میں استعمال
 کرنا بیمار کو نافع یا مضر معلوم نہو ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کسی شارے کا نسخہ کس یا
 متبرک ہونا کسی وجہ سے کسیکو ایسا یقین ہو جاوے جیسے آفتاب کا گرم ہونا مگر دوسرے
 شاروں کی تاثیر بلکہ وہ حال نہ ہے بلکہ برعکس ہو جاوے جیسے برت کی سردی بسا اوقات
 بعضی چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کمرے ظاہر نہیں ہونے دیتی اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سب
 شاروں کی گنتی کسیکو معلوم نہیں پھر سبکی تاثیر کسیکو کیا معلوم ہوگی اسی لیے سہلوفضین ہے
 کہ ہم نجوم کا کسیو ایسا کمال حاصل نہیں ہو سکتا کہ جس سے بطور قاعدے کے ہر سوال کا
 جواب نکال دے بلکہ لازم ہے کہ اکثر غلط ہو کرے سو ہم جانتے ہیں کہ مجموعی غلطی کا باعث
 یہی ہوتا ہے کہ اس علم کا کمال ممکن نہیں اور وہ جو گاہ و بیگاہ کوئی بات صحیح

ہو جاتی ہے تو اُس کا اعتبار نہیں اگر کوئی اپنے جی میں کوئی بات لیس کر دے گئے
 پوچھنے کہ بتا میں نے جی میں کیا ہے اور وہ یوں ہی اتفاقاً اسی بات کو بتا دے جو
 اُس کے جی میں تھی تو یہ بات کچھ قابلِ تفرین نہیں بلکہ اگر کوئی اتنی بات پر غصہ کر رہو
 اور یوں سمجھ بیٹھے کہ میں دوسرے کے جی کی بات بتا سکتا ہوں تو اُس سے گدہ بگھٹا
 اسی لیے ہماری سمجھ میں یوں آتا ہے کہ اس علم میں دل لگانا عمر کا گونا گونا ہے بلکہ حکام
 کو مناسب ہے کہ اُن کو تنبیہ کی جاوے کیونکہ ایسے لوگ اپنی عمر کھوٹتے ہیں اور اور دیکھو آج
 کرتے ہیں اور عجب نہیں کہ یہ فریب بازی اور عمر کی بربادی خدا کے نزدیک بھی موجب
 منوعیت کا ہو جائے اب سینے عالم کی مختلف قسم کی اشیاء کے مرکب ہونے کے بیان میں
 یہ کترین کچھ کا کچھ کہنے لگا اب پھر وہی معروض ہے جناب من عرض یہ ہے کہ تمام عالم
 یعنی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیاء مختلف التائیس سے مرکب بلکہ کثرت
 اجزاء عالم بقدر عالم کی بڑائی کے بدرجہ غایت ہے چنانچہ منجملہ اجزاء بعض کی طرف اشارہ
 بھی کیا گیا سو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت ہی مختلف قسمی موجودات سے
 مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوئی تو بیشک ایک دوسرے کا دشمن ذاتی اور مخالف
 اصلی ہو گا اور اُس کے ہونے کا رد اور انہو کا اور جب در ابھی ایک کو غلبہ ہو گا تو تمام عالم
 کے مزاج میں ایک فساد آجایا گئے وہ کیفیت متوسطہ جو پہلے اس جزو کے غلبے کے قحی وہ
 زائل ہو جائیگی اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدال مزاج جاتا رہا تو یوں سمجھو کہ
 بہ نسبت تمام عالم کے یہ ایک مرض ہو گا جیسا کہ بنی آدم میں بہ نسبت کیفیت طبعی کے اگر
 کسی کا ارنج عناصر میں سے غلبہ ہوتا ہے تو اُس کو مرض کہتے ہیں چنانچہ بخار ارنج عناصر
 میں سے آگ کے غلبہ کا اثر ہوتا ہے اور فالج زکام اور اکثر در و پانی کے غلبے کا ثمرہ ہوتا ہے
 اور غار سن وغیرہ خاک کے غلبہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ورم اور پھینے درد ہوا کی
 زیادتی کے سبب پیدا ہونے میں ایسا وسطے ان کے علاوہ میں اُن کو دواؤں کو استعمال

کرتے ہیں مٹی یا مٹی میں اوس غلطی کی تائید کے مخالف ہوں جسے سبب میں پیدا
 ہوا ہے۔ المرض جیسے آدمی میں اربع عناصر کے ٹپے کے سبب پارٹیکلوں میں سے کسی غلط
 میں سودا میں یا سفرا میں خون میں یا بلغم میں فساد آجاتا ہے ایسا ہی جو سبب میں کہ
 اجزاء عالم میں سے جی کسی کی تائید کے خلیہ کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں
 بلکہ اوس سے زیادہ ہو تو کچھ زہین کیونکہ آدمی کا بدن کل بارجیروں سے مرکب ہے
 پھر ان چارہی کے مغلوب ہونے سے ہر ارون طسرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں عالم تو
 میسا جیروں سے مرکب ہے اؤ کے غالب مغلوب ہونے سے تو کچھ چند زیادہ قسم کے مرض
 پیدا ہوتے ہیں مہمہ انسان کی ترکیب کی یہ کیفیت ہے کہ ان چاروں چیزوں کو
 باہم غلط عطا کر کے اول ایک کر لیا ہے پھر سارے اعضاء کو سے یکساں ایک شے سے
 بنایا ہے تو اس سبب سارے بدن کا اکثر اوقات ایسا حال رہتا ہے مان اگر کبھی خارج
 سے لینے غذا کی یا آب و ہوا کی خرابی کے سبب یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے
 پر غلبہ ہو گیا تو ہو گیا بخلاف عالم کے اجزاء کے کہ اوسکی ترکیب گویا اس قسم کی مجموعی پائیہ
 کو مشہور خاک کا ہو اور سینہ پانی کا اور پیٹ ہوا کا اور پائوں آگ کے یا برعکس تو سبب
 سرسینہ کا دشمن ہو گا اور سر پیٹ کا اور پیٹ پائوں کا چنانچہ ظاہر ہے کہ زمین سے لیکر
 آسمان تک ہر ایک شے اپنی جگہ پر ہے اور مہمہ ایک دوسرے سے متصل ہے یہ نہیں کہ
 زمین میں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو سب طرح اوپر تک اُون لوگوں
 کے نزدیک جو آسمان کے فاصل میں ایک سلسلہ متصل معلوم ہوتا ہے و امد علم النفس میں
 اجزاء عالم کے باہم اختلاف کے باعث بلحاظ اتصال مذکور کے لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت
 اور اوس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گڑے یا ایک دوسرے کی جگہ پر آجائے
 تو بیشک ایک جز کو دوسرے جز سے اوس ضررت جو فقط اتصال کے باعث پیدا
 ہوا تھا سلاوہ اور ضرر پیدا ہو گا اور تمام مجموعے کی کیفیت بدل جائے گی اور یہی اصل

ہو جائیگا کہ کسی آدمی کا سر فقط آگ کا اور ماتھے فقط پانی کے ہوں مثلاً اور وہ اپنے
 ماتھے کو حرکت دے کر سر پہ لچائے تو بیشک اس صورت میں علاوہ اوسکے جو پہلے سے
 بسبب اتصال بدنی کے سر کو ماتھے کی بروقت کا اثر چھوٹا تھا اور ماتھے کو سر کی گرمی کا
 ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک کو دوسرے سے ہو گا سو بعینہ ہی قصہ اس عالم میں نظر
 آرہا ہے جیسا ہواؤں کو حرکت ہوتی ہے اور آندھنی چلتی ہے تو خاک کہین کی کہین اوڑتی
 بھرتی ہے اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال جو وقت شدت ہوا کے ہوتا ہے جہاز کو
 سوار ہونیوالوں سے سب سے سنا ہو گا الغرض ان حرکات کے باعث کیسے یا کسی اور
 سبب سے عالم کے اکثر اجزاء میں ایک طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے آہا
 ہو ا کا فساد اور آون سے امراض کا اور وباؤں کا پیدا ہونا تو سبھی جانتے ہیں باقی
 زمین کا یہ حال ہے کہ بعضی زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعضیوں میں کم مہذا
 ایک ہی زمین سے ایک عرصے تک بہت پیداوار ہوتی ہے اور پھر اتنی نہیں ہوتی
 ہر چند سب سامان نشو و نما کے مثلاً زمین کا ہلانا اور کمات دینا اور پانی کا سیچنا
 ایک سال میں قرار واقعی پائی جاتی ہیں اور دوسرے سال میں نسبت اوسکے کم مگر
 باقیہ بجا اوقات پیداوار بر خلاف سامان ہوتے ہی کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں
 اگر کسی کو شک ہو تو پوچھ دیکھئے مہذا ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سال میں درخت ثمر دار خوب
 بار آور ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھلتا ہے
 اور ایک کم یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج میں فساد آ جانیکے باعث
 پیدا ہوتی ہیں ادھر دیکھئے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی بوہنی
 سال کا سال بلکہ چند سال خشک سالی میں گزر جاتی ہیں اور پھر کبھی اوسے پڑتے
 ہین اور پڑتے بھی ہین تو کبھی بڑے بڑے کبھی چھوٹے چھوٹے کبھی کم کبھی زیادہ ادھر
 کبھی برف گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کر جاتی ہے کبھی دمدار ستارے نظر آتے ہیں

لمبھی چاند سورج گمہ جاتے ہیں سوہن کہ کرنا ایک ذرہ ناری سینے آگ کے طلقہ
 کی جو سواستے اوپر جاتے ہیں خرابی پر دلالت کرتا ہے باقی چاند گین تو بالائے آفتاب
 اسے کہتے ہیں کہ چاند بین نور نہ ہے سو یہ تو چاند کے حق میں ایک نقصان اور فساد ہے
 اور ان چیزوں کے حق میں بھی جو اس سے منور ہوتی ہیں کیونکہ جن چیزوں کی
 اصلاح نور سے ہوتی تھی وہ سب اس وقت خراب ہو جائیگی یا خراب ہونے کے قریب
 ہو جائیگی اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی تھیں چنانچہ کچھ گتھہ اور مذکور ہو چکا ہے
 وہ سب اس وقت مسدود ہو جائیگی اور سورج گین میں اگرچہ حکما کے خیال کے موافق
 آفتاب سے نور اعلیٰ نہیں ہو جاتا فقط چاند کے اوٹ میں آجاتا ہے مگر اور چہ بین
 اس وقت اسکی گرمی کی فیض اور فیضوں سے محروم رہ جاتی ہیں ان سب تغیرات
 میں سے جو بات موافق مزاج عالم کے قرار دی جائے اسے صحت کہہ لیا جاتی سب نفس
 ہی گئے جائیگے لیکن عقل کے نزدیک وہ تغیرات کہ جن سے کسی کو اجزاء عالم سے منور
 ہو چکے یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو جیسے چاند گین سورج گین کہ نسبت تمام عالم
 کے بشرک آشوب چشم یا رونندی کے ہے مرض ہونے پر آئین چنانچہ ظاہر ہے سو اس لحاظ
 سے ہم کہتے ہیں کہ اب وہ دکھایا گیا تغیر کہ جس سے وہاں پھیلے اور بنی آدم کو جو منجھا اور جلجلیے
 عالم میں ضرر پہونچے اور خشک سالی اور اولوں کی باریں وغیرہ اسی قسم کی چیزیں
 امراض عالم میں ہیں جن جیسے کہ پھوڑا بھنسی آشوب چشم وغیرہ جن سے بعض اعتدال
 بنی آدم کو ضرر پہونچتا ہے یا اسکی خوبی میں کچھ فرق آجاتا ہے بنی آدم کے مرض گئے
 جاتے ہیں مگر جیسے ہمارے تمھارے بدن کے پھوڑا بھنسی وغیرہ امراض ظاہری ہیں
 اور اس کے مقابلے میں دروختقان وغیرہ امراض باطنی بھی ہیں ایسے ہی عالم کے
 امراض مذکورہ کے مقابلے میں جو یہ نسبت تمام عالم کے امراض ظاہری ہیں آس
 کمترین کو امراض باطنی بھی نظر آتے ہیں وہ کیا ہے اکثر بنی آدم کے اخلاق کا بد ہونا

بنی آدم کو امراض ظاہری و باطنی
 کہتے ہیں بنی آدم کو امراض ظاہری
 کہتے ہیں بنی آدم کو امراض ظاہری

اور افعال ناپید ہونے کا سبب بڑا ہونا الغرض عالم کے لیے یہی امراض ضرور ہیں لیکن ہمیں سب کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکتی مرض کی خبر مرئین ہی کو ہوتی ہے خاص کر مرض پنهانی کی اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو کبھی نہ دیا ہو سو اپنے امراض کی خبر پوری پوری عالم کی روح کو ہوگی باقی رہا عالم کے لیے روح کا ہونا ہر چند نظر ہر سری میں ایکسا معلول بات معلوم ہوتی ہے مگر بین جانتا ہوں کہ وجہ اسکی ہجڑا کے اور کچھ نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادے سے حرکات کے کرنے کا نام رکھ چھوڑا ہے اور اگر ہم ہم یہ بات جانتے کہ زندگی اسے نہیں کہتے زندگی حقیقت میں اوستہ کہتے ہیں کہ جس سے جانتا ہے پناہنا سو چنا سمجھنا تعلق رکھتا ہے تو ماسوا انسان اور حیوانات کے زمین آسمان درخت پہاڑ بلکہ مجموعہ عالم کے حق میں بھی ارواح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے تو انکار بھی نہ کرتے بڑی دلیل اس بات کی کہ زندگی فقط نام سانس لینے اور حرکت کرنے کا نہیں بلکہ آدمی اگر دیر تک سانس بند کر کے بیٹھا رہے اور اپنے ارادے سے کوئی حرکت نہ کرے تو کوئی دیوانہ بھی اوستہ یوں نہ کہے گا کہ یہ مر گیا مان اتنی بات بیشک ہے کہ انسان اور حیوانات میں تا دم حیات سانس لینا ایک طبعی ہستی ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لیے جاوے باقی رہا اپنے ارادے سے حرکت کرنا سو ہمیں ایسا کوئی نظر نہیں آتا کہ کسی لیل سے یہ ثابت کر دے کہ زمین ہو اور خست پہاڑ وغیرہ اپنے ارادے سے حرکت نہیں کر سکتی بہت سے بہت کوئی کہیگا تو یوں کہیگا کہ تنہ آج تک کسی درخت کو مثلاً اپنی جگہ سے دوسری جگہ نہ گئے نہیں دیکھا سو اگر یہی دلیل ہے تو تنہ تھے بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح سے اٹھ جاوے تو میں تو اُن تصویروں کا جن سے درختوں پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ حرکت کرنا ثابت ہی ہے ہرگز اٹھارے ٹکڑوں کیونکہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا اُن اشیاء کے جنکو ہم جاندار کہتے ہیں اور وہ میں بھی بلکہ ہر شے میں

عالم کی روح کا ہونا ہر سری میں ایکسا معلول بات معلوم ہوتی ہے

درختوں پہاڑوں اور حیوانات میں تا دم حیات سانس لینا ایک طبعی ہستی ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لیے جاوے باقی رہا اپنے ارادے سے حرکت کرنا سو ہمیں ایسا کوئی نظر نہیں آتا کہ کسی لیل سے یہ ثابت کر دے کہ زمین ہو اور خست پہاڑ وغیرہ اپنے ارادے سے حرکت نہیں کر سکتی بہت سے بہت کوئی کہیگا تو یوں کہیگا کہ تنہ آج تک کسی درخت کو مثلاً اپنی جگہ سے دوسری جگہ نہ گئے نہیں دیکھا سو اگر یہی دلیل ہے تو تنہ تھے بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح سے اٹھ جاوے تو میں تو اُن تصویروں کا جن سے درختوں پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ حرکت کرنا ثابت ہی ہے ہرگز اٹھارے ٹکڑوں کیونکہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا اُن اشیاء کے جنکو ہم جاندار کہتے ہیں اور وہ میں بھی بلکہ ہر شے میں

جان ہے اور ہر ذرہ اور ہر چیز کے لیے ایک روح ہے تفصیل اس مال کی یہ ہے کہ
پہلے اس سے واضح ہو چکا ہے کہ اس عالم کی ہر چیز کا جمود فی سبب کرپڑی ملک وجود
اور سبب اور ذات اور سبب یعنی دو وجود ہیں ظاہری اور باطنی سو باطنی وجود کو ذات
خداوندی سے کچھ اس قسم کی نسبت ہے جیسے شفاعت کو آفتاب سے اور وجود ظاہری
کو ممبر و ہوپون کے ہوتا شفاعت سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر ممبر اور ہر ممبر انہیں ممبر
نظر آتی ہیں سمجھنا چاہیے چنانچہ جیسے وہ پکبھی آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے ایسے ہی
وجود ظاہری کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا اور جیسے آفتاب کے طفیل سے شعاعیں
ہمیشہ موجود رہتی ہیں ایسے ہی خداوند کریم کے طفیل سے اس وجود باطنی کو ہمیشہ
قیام ہے اب سبب کہ جیسے آفتاب کی نور سے اول شمعیں پیدا ہوتی ہیں اور بعد میں دوسری
ظاہر ہوتی ہیں اور اس ترتیب ہی کے سبب سے ہر قسم کے کمال آفتاب کے کمالوں میں
سے یعنی نور گرمی وغیرہ شمعوں کو بلا وہ ہوپون کو نہیں ملاکتی ہی بڑی اور
دھوپ کیونکہ اس طرح وجود باطنی اول ہے اور وجود ظاہری بعد میں بلکہ وجود باطنی
ہی کا ہر توجہ سمجھنا چاہیے ہوپ شفاعت کا ہر توجہ ہے سو لازم ہے کہ وجود باطنی کو
اول فیض ربانی پہنچا بعد میں وجود ظاہری تاکہ جاوے سو یہ نہیں ہو سکتا کہ پہلے
تھارے وجود ظاہری تاکہ حیات کا فیض آجاوے اور اوروں کے وجود باطنی کو بھی
خبر نہ کوئلہ وجود باطنی کسی کا ہر کسی کے وجود ظاہری سے مقدم ہے جیسے شفاعت
کیسٹرت کی کیونکہ ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف ہیں اور مقدم ہیں اور سبب یہ بھی
نما ہے ہوپکا ہے کہ ذات خداوندی میں ایک ہو کر ہر سبب کمال بھری ہوئی ہے یعنی
وہ ایک ہی سبب کمالوں کے کام کرتا ہے جیسے ایک شخص کلاری اور ٹیبلٹ کے
دونوں کام کرتا ہے کام کے سبب دو نام ہو گئے ہیں درستہ وہ ایک ہی ایسی ہی
ذات خداوندی بھی بسبب جدا جدا کاموں کے خالق و اذن سمیع بصری کمالی ہے

فہم ہوتا ہے کہ انسان کی ہر بات کا ایک ہی مقصد ہے جو کہ اس کی حیات ہے۔
 ہر بات کا مقصد اس کی حیات ہے جو کہ اس کی حیات ہے۔

جس پر یہ کہ وہ ایک ہے اور پھر سب کمال اور مبین ہین تو اس کا فیض بھی بیشک مجموعہ
 ساری خوبیوں کا جو کہ اس میں گودہ پھونپنے سے بڑا بہت سب ہین ہر قسم کا کمال
 ہونا چاہیے ان قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہوتا ہے جیسا آئینہ قلعی دار اور اینٹ
 جیسے تین آفتاب کا نور و نور کو برابر پھیلنے پھیلنے پر جتنا زیادہ ظہور اس نور کا آئینے
 میں ہوتا ہے و سنا پھر میں نہیں ہوتا سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پھر
 کی حیات یکساں ہونی چاہیے بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہین کہ جو حیات کا ظہور انسان
 ہوتا ہے وہ اور حیوانات میں نہیں کیونکہ انسان کے سے علوم اور کمالات کا اور مبین
 یہ نہیں پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے نباتات میں نہیں پائی جاتی جس سے
 نباتات اپنے درختوں میں بھی جو بات ظاہر ہین نظر آتی ہے پھر وغیرہ میں نہیں
 کیونکہ یہ تو سب درختوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی کسی شاخ کے سامنے
 کوئی چیز آ جائے اور یہ معلوم ہوتا ہو کہ اگر یہ شاخ بدستور بڑھ چکی تو اس چیز میں آکر
 رکھ چکی تو وہ شاخ خود بخود اس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع ہو جاتی ہے چنانچہ
 سب سے دیکھا ہو گا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بونے ہین تو اس درخت کی
 شاخیں دائیں بائیں بہت پھیلی ہین پراو بھر تا کہ سب اور اگر چند درخت ایک زمین
 میں پاس پاس لکائیے تو سب اس بات کے کہ ایک درخت دوسرے کو اور ہر اوپر
 پھیلنے سے مانع ہوتا ہے تو وہ درخت سب سے سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہین اور ہر قدر
 تنہا ابھرتے اس سے زیادہ او بھر جاتے ہین فرض کسی میں حیات کا ظہور زیادہ
 کسی میں کم کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے جیسے کوئی سالس چکر کر رہا ہے پر حتمی
 کوئی نہیں دیکھتا کہ پھر وغیرہ بھی اگر غور کیجئے تو بھلے بھلے نشان حیات کے
 انہیں بھی نظر آتے کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے ایجا و جب چھوڑ دو تو سب سے بڑا کچھ
 کو جاتا ہے اوپر کو نہیں اور جاتا اور نہ دائیں بائیں کو سب سے زیادہ

یہ سب باتیں انسان کی حیات کے لیے ہیں جو کہ اس کی حیات ہے۔
 ہر بات کا مقصد اس کی حیات ہے جو کہ اس کی حیات ہے۔

سبط ہر دوڑ کر چٹ جاتا ہے اب یہ پہچان کہ نیچے ہی کو پھرتا ہے اور طس کو
 نہیں جاتا اور لوہا مقناطیس کی جانب ہی دوڑتا ہے اگر جہات نہیں تو پھر کہاں
 آئی اور اگر یوں کہتے کہ زمین پتھر کو اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں یہ خود
 اس طرف نہیں دوڑتی تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر
 شعور نہیں تو یہ نیز کیونکر کرتے ہیں کہ زمین پتھر ہی کو کھینچتی ہے آگ کے شعلے کو نہیں
 کھینچتی وہ برابر اوپر کی طرف کو جاتا ہے اور پھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا شخص
 ہے لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں اور کھینچتا چند ان کچھ دھواں بھی نہیں
 اونچیں کیوں نہیں کھینچتا اور اگر یوں کہتے کہ یہ حرکتیں پاکشش طبعی ہیں اور
 اسکے یہ معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں پاکششین انھیں اشیاء مذکورہ کا
 کام ہے اور یہی کام کرتے ہیں پر انھیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی تو یہ بات
 تو جسے کچھ بھی شعور ہو گا سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے اس سے تو یہی ستر ہے
 کہ یوں کہتے انہیں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کر کرتے ہیں باقی رہی بات کہ اگر
 یہ کام ارادے سے ان اشیاء مذکورہ سے صادر ہوتے تو کبھی کبھی یوں بھی ہوتا کہ
 اسکے خلاف ہوتا چنانچہ جیسے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہیں جیسے کہ اپنا سونا اونچیں
 یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں کہ پتھر کو
 جب چھوڑیے نیچے ہی جاتا ہے اور اس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلوار اوٹھاتا ہے تو
 بے تامل اس کا ماتھے روکنے کے لیے اوٹھے ظاہر میں کیا فرق ہے جیسا پتھر ہمیشہ نیچے ہی
 کو آتا ہے ایسا ہی آدمی کا ماتھے بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لیے اوٹھتا ہے
 با اینہم پھر اس حرکت کو شل رعشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے اور اگر طبعی کے
 یہ معنی لیجیے کہ خداوند کریم نے اپنی عادت یوں مقرر کر لی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی
 چھوڑے تو وہ اسے پیٹے ہی چھو پکا دے تو یہ بات مسلم اور سہ آئندہون پر کیونکہ ہم تو

اور ان افعال کو کیا اپنے افعال ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں چنانچہ اوپر
اسکا مذکور ہو چکا ہے مگر عالم اسباب میں جو کچھ ہے کسی سبب سے ہوتا ہے اگرچہ
خلاف حقیقتی اور یہی ہے جیسے جو کچھ بڑھی چھیلتا یا تراشتا ہے وہ کسی اوزار ہی سے
ہوتا ہے فرق فقط اتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے جیسے اسباب کو بے سبب
بنا دیا اور بڑھائی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا سو غرض یہ ہے کہ اس عالم اسباب میں
یہ پنجرہ کی اور لوہے کی حرکت کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوند حقیقی کس آلے سے یہ کام
لیتا ہے سو یہ تو عقل کا کام نہیں کہ یوں کہے کہ یہ کام یہ اشیاء مذکورہ ہی کرتے ہیں
پر انہیں خبر نہیں ہوتی کیونکہ شیے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ میں نہیں آتی
بجز اسے نہیں کہا جاتا کہ ان اشیاء میں روح ہے اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادے سے
کرتی ہیں انفس و دلائل سے بھی اور فرائض سے بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر شیے میں
روح ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ہندو وغیرہ جو سیتلا سائی کو پوجتے ہیں تو اسباب میں
کو انہیں غلطی ہوئی کہ انہیں قابل پرستش سمجھا پر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے
ہیں کہ ان اشیاء کی روح کے قائل ہوں اور اسی لیے ہم ان فنانوں میں جیسے
پتھر و ن وغیرہ کا بولنا یا باختیار حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے بوجہ محال ہونیکے کہ یہ
نہیں ہو سکتے کیا عجیب ہے کہ جیسے پتھر یا وجودے کہ اونٹنی زبان اور اونٹنے منہ کا سوراخ
محسوس نہیں ہوتا اور پتھر کی قدر رشور کرتی ہیں ایسے ہی وہ پتھر بھی کسی جنبہ سے
بول سکتے ہوں اور وہ اونٹنی زبان ہو معذرا بولنے سے غرض اظہار مافی الضمیر ہے
سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں خط و کتابت سے اشاروں سے بھی ہو سکتا ہے سو جیسے
یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں ایسا ہی اگر کوئی طریقہ تمیز بولنے کے سوا ہو تو کیا ہر ج
چنانچہ حیوانیوں وغیرہ کے حال کے مشاہدے سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ انہیں
کوئی طریقہ اظہار مطلب کا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کھا

یہ وہ کام سیتلا سائی کو قائل ہونے کا ہے
تو غلطی ہے اور اس کا قائل ہونا
بے شعور و ہستیا ہے

کو طبعانی ہے تو وہ جا کر اور دیکھ لاتی ہے اس سے خفا معلوم ہوتا ہے کہ یہ انسان
 کوئی طبعیہ اخبار مانے انشیر کار کستی ہیں سو وہ اگر آواز ایسی بہت ہے کہ میں
 سنائی نہیں دیتی پر حیوانوں کی ایسی قوت سماعت ہے کہ وہ آواز سے سن لیتی ہیں
 تو ایسی ہی اگر کسی آدمی میں بھی اتنی قوت سماعت ہو تو کیا ہرج ہے آخر تفاوت
 تو ہے ہی غرض ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خلل نہیں آتا ہر
 میں لاریب ایک روح ہے چونکہ عالم بھی سبکاسب ایک شوبہ نوادوسمین بھی جدا
 روح ہوگی اور غیر یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلے میں منزلہ اعضا
 اور جہزہ اور کے ہیں جب ان میں روح ہوتی تو تمام عالم کے لیے بھی روح ہونی چاہیے
 اور جیسام عالم کے لیے ایک جدار روح ہوتی تو بے قیاس اس بات کے کہ اس کے اعضا ہر
 لیے ہم تم میں بھی روح ہے یوں تو سمجھ میں آتا ہے کہ میں ہمارے کل بدن کے لیے
 ایک روح ہے ہمارے اعضا کے لیے بھی ایک روح ہو تو کیا عجیب چیز سمین اعضا کی
 ارواح سے خبر ہو اور نہ ہمارے اعضا کی ارواح کو ہمارے ارواح کی خبر ہو جیسے ہمارے
 ارواح کو اپنی کل کی روکی لینے روح عالم کی خبر نہیں ہر حال مجموعہ عالم کے لیے
 ایک روح معلوم ہوتی ہے اس روح کو اس کے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہوگی
 ہر کو ان امراض کا مفصل معلوم ہونا منجملہ محالات معلوم ہونا ہر کو مستند امراض منجملہ امراض
 عالم نہیں معلوم ہونے چاہیے سے بعض بعض کا ابھی ذکر ہوا ہے وہ اس زمانے میں متواتر
 واقع ہوتے ہیں اور اخبار صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور یہ اسباب
 پہلے زمانوں پر بہت کم پیش آتے تھے خاص کر جنکو امراض باطنی کہتے کہ وہ اب بہت شدت
 پر ہیں اور بائیمہ نہ ان امراض کے نواو کے مٹانے یا تحلیل کرنے کی فکر ہے اور نہ یہ کہ
 مثل پلان و دوسرے ہوسے عضو کے ان اعضا ہی کو کات کر پھینک دین غرض کوئی صورت
 اچھے ہونے کی نہیں ان امور کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ یہ زمانہ عالم کے مقہین

ایسا جو ہر جسم پر تھا کہ لیوڑ پائے کا زمانہ کہ ہر طرح کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں اس لیے یون خیال میں ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ اراض اپنا کام کر گزرنیگی اور زمانہ عالم کی حیات کا تمام ہو جائیگا پھر جیسے جانا تھا رابدن بعد روح کے نکلی جائیگا خراب ہو کر ہر جزو اوسکا چھٹ چھوٹ جاتا ہے اسی طرح یہ جسم عالم جو آسمان سے لیکر زمین تک ہے آتا ہو چھٹ چھوٹ کر برابر ہو جاوے سو بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ جو اس قسم کے بلند اور استخوان کے معلوم ہوتے ہیں دیر کے بعد چھوٹیں چھٹیں اور دیر میں گلیں میں سمندر اہم دیکھتے ہیں کہ جو شے اجزا مختلف سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزا سب ایک جہدی غرض کے لیے اور جدا کام کے لیے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو تو بعد اسکے کہ وہ شے کمال کو پہنچ جاوے اُس شے کو توڑ پھوڑ کر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں تاہر جزو سے اوسکا کام نکلے ورنہ اُس شے کے مالک کو اہل عقل دائرہ عقل سے خارج کہیں گے مثلاً کلیتی کہ وہ جس قدر مختلفہ سے مرکب ہے اور ہر جزو سے ایک جدا غرض ہو چھٹیں تو جانوروں کے کھانے کے لیے ہے اور اناج اومیون کے کھانے کے لیے ہے اور پھر اپنی اپنی کارگزاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ اپنے الجھا ایک دوسرے کام لینے میں مانع ہے اب دیکھئے کہ کیا ان اوسکو کاٹ پھاٹ توڑ پھوڑ کر کیسی کیسی طرح اور کس کس مشقت اناج کو اور چھٹیں کو جدا جدا کرتے ہیں اور نہ کرین تو آپ ہی فرمائیے کہ اوپر نوگ کیا کہیں پھر اناج کو دیکھئے کہ بھوسے سے اور آٹے سے مرکب ہے چونکہ یہ دونوں جدا جدا کام کے لیے ہیں تو دیکھئے کہ کس کس جانکاہی سے راکٹے دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور پھر کوئی جدا کر نیوالو نکلو بیوقوف نہیں کہتا بلکہ اس کام کو عین منقضا عقل سمجھتے ہیں پھر آٹے کو دیکھئے کہ اوسمیں وہ اجزا بھی ہیں جسے خون پیدا ہوتا ہو اور وہ بھی ہیں کہ جسے فضلہ بنتا ہے سو اب دیکھئے کہ روٹی کو دو اتون سے چاہا کر کمرے کرتے ہیں اور پھر معدے کی اس تفریق کو کہ کچھ جگر کے حوالہ کیا اور کچھ انٹریو کو عطا کیا کوئی یون نہیں کہتا کہ اسے روٹی کو خراب

یہ زمانہ عالم کوئی چیز نہیں ہے
اسان کے ہی میں ہوتا ہے

اور بر باد کر دیا بلکہ ان باتوں کو منجملہ ہوشیاری بنی آدم اور حکمت خالق عالم سمجھنے میں اہل علم
 سیوہ بات کے پوست اور مغز اور لحم کا علحدہ و علحدہ کرنا اور ولی کا بیوقوفان سے جدا کرنا
 اور جانوروں کے کھانے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کا علحدہ و علحدہ کرنا سب ہی
 قسم سے ہے جب یہ بات ذہن نشین سامعین ہو چکی تو ایک اور بات بھی گوشگزار ہے جناب
 عالم کا ایسے اجزاء مختلفہ مرکب ہونا جنکا شے بیان کیا انھیں زمین اور پانی
 اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا بلکہ حائلوں کے نزدیک یہ اختلاف اناج اور
 ٹھیک کے اختلاف سے زیادہ ہے ایسے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ نہوتا تو اسے
 بھی کھول کر بیان کرتا غرض زمین اور پانی وغیرہ اختلاف مذکور کا ہونا محتاج بیان نہیں
 پر یہ بات قابل بیان ہے کہ انہیں سے ہر ایک علحدہ و علحدہ بھی اسی قسم کے اجزاء سے
 مختلفہ مرکب ہے بلکہ شتی نمونہ خرد اس فقط زمین کا حال بیان کیے دیتا ہوں اہل عقل
 اور دنگو اسی پر قیاس کر لیں حضرت من زمین کو جو غور کر کے دیکھا تو یوں دیکھا کہ تمام
 اناج اور تمام سیوہ بات اور ہر قسم کی گھاس ٹھوس سب اسی میں ہیں اور ماسوائے ان کے اور
 اجزاء ناقصہ بھی ہیں کہ جیسے علحدہ ہو کر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان اشیاء میں
 بھی ایسے اختلاف ہیں چنانچہ اچھی معروض خدمت ہو چکا ہے سو بعد صد ناچھان پھور کے
 اسی خاک سے دیکھو کہ کیا کیا نشیبن مزہ دار حاصل ہو جاتی ہیں مگر ایسی چیلنی کہ جس سے کھانے
 پہلے ان نعمتوں میں سے اجزاء فضلہ پیدا ہو جائیں اب تک کسی سے نہیں اور وعدہ اگر ان
 نعمتوں کو چھان کر فضلہ ان سے جدا کرنا ہے تو اس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں مزہ
 تو فقط زبان ہی تاکہ جہاں کھانا خلق سے نیچے اور ترا تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا
 کہ جیسے کسی برتن میں دہا ہو اور یا نیمہ معدے میں جا کر بھی یہ نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل
 علحدہ ہو جائے کیونکہ بعد فضلہ کے علیحدہ ہو جانے کے جو کچھ تھیبہ باقی رہ جاتا ہے اس میں
 اکثر کا گوشت بن جاتا ہے اس کو بھی اگر کھاتے ہیں تو فضلہ اس میں سے بھی جدا ہوتا ہے اور

اجزاء مختلفہ و مرکبہ
 اہل علم و حکمت

ان اجزاء میں سے
 بعض ناقصہ ہیں

اسی طرح فضلہ میں بھی اجزاء عمدہ باقی رہ جاتے ہیں چنانچہ بہت سے حیوانات جو اکثر فضلہ کھاتے
 ہیں نو اوس فضلہ سے اُنکے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے اور اوس خون سے روح
 ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے اور صورت اوسکی ہر سہ کہ کچھ خون جگر سے دل میں جاتا ہے اور
 دل کی گرمی سے پاک کر اوس میں ایک جوش آ جاتا ہے اور اُس میں سے ایک بھاپ اُٹھ کر تمام
 بدن کے رگ و پے میں بھیل جاتی ہے اُس میں البتہ یون معلوم ہوتا ہے کہ فضلہ بہت کم رہتا ہے لہذا
 دل کے پھلنے میں اگر نسبت اس بات کی آتی ہے کہ یون گمان ہونے لگے کہ اب اُس میں اجزاء انما
 شاید نہ رہے ہوں اور اجزاء عمدہ اجزاء ناقص سے پیدا ہو گئے ہوں اس بھاپ کی اگر کوئی
 کسی ترکیب سے کوئی غذا بنائے اور اوس کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اوس کا ایسی ہی
 غذا اُس کے اول پیدا ہوا ہو تو پھر یقین یون ہے کہ نہ اوس کو پانا نہ آیا کرے اور نہ پشاب اور
 نہ حقو کے اور نہ شش کے اور نہ یہ مرض جواب پیدا ہوتے ہیں پیدا ہوں کیونکہ امراض کے پیدا ہونیکا
 باعث یہی کثافت غذا ہے جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے اوس میں سے فضلہ زیادہ نکلتا ہے
 تو اوس کا بدن کے اندر رہنا اوس بھاپ کے حق میں جو دل سے اُٹھ کر تمام بدن میں بھیل جاتی ہے
 ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کے نفس میں کوٹے بند کر دیجیے جیسا طوطی کو بسبب ناہشی کے
 تکلیف اور خفقان ہوتا ہے ایسا ہی اوس بھاپ کو ایذا اور تکلیف ہوتی ہے ایسے کہ
 روح بدنی حقیقت میں یہی ہے یعنی بھوک پیاس گرمی سردی بیماری وغیرہ تکلیفات
 جو بدن سے تعلق رکھتے ہیں سب اطباء اور حکما کے نزدیک اسکی ہوتی ہیں اور ایسے ہی
 کھانے پینے عافیت وغیرہ کی راحت بھی اسی سے ہوتی ہے لہذا جو آرام اور تکلیف میں کہ
 اجسام سے پیدا ہوتی یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں اسی روح ہوائی کو ہوتی ہیں جو اجسام سے
 پیدا ہوتی ہے اور خود بھی ایک جسم لطیف ہے اور اسکی اُنکی تیسیر اور بھڑک کو بھی چاہیے
 جو اُسکی مناسب تازہ و آسویہ آرام سمجھتی ہے اور جو اس کے مخالف علوم ہوتا ہے اور تکلیف جانتی ہے اور یہی
 منو آرام اور تکلیف کے ہیں پر یون معلوم ہوتا ہے کہ بھوک اور پیاس کا منو آرام اور تکلیف اسکی نہیں ہوتی

کیا نیکو وہ اسکی تمجیس ہی نہیں جو انکی حقیقت اسے معلوم ہو یہ جسم نہیں ہے وہ جسم نہیں آدمی
 حقیقت کے دریافت کرنے کے لیے کوئی اور روح چاہیے کہ وہ اس سے زیادہ لطیف ہو
 اور ایسا م کی قسم میں سے ہو کیونکہ نیکو بڑے کام اور بھلے بڑے علم بھی تو جسم کی قسم میں
 نہیں ہوا مثال ہے کہ وہ روح اُنھیں قشتون کا نام ہو چکا اور پرند کو ہو چکا یا اور کچھ
 بہر حال اسبکہ عقل اس کام نہیں کرتی پر تحقیقی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے
 اور چونکہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا یعنی غذا کا ہوتا ہے سو ہم جانتے ہیں کہ
 یہ روح ہر جسم میں ہے پھر سو یا پہاڑ کیونکہ ہر جسم کا ایک خلاصہ نکالنا ممکن ہے گوہر میں نکالنا
 آتا ہو آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا اگر یہ ترکیب اور یہ نکل جو خالص بزرگ
 نے تیار کیا ہے ہر بدن میں اس خلاصہ کے نکالنے کی رکھ دی ہے تو فی تو ہمیں کا ہے یہ معلوم
 ہوتا کہ خدا میں ایک شے ایسی لطیف اور عمدہ ہے فرق ہے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح
 بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو اور پھر وغیرہ کی روح فقط اسی کا خلاصہ ہو اور ان میں
 خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اُس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدن انسانی میں اس طرح بھری
 ہوئی ہو جیسے ہو کسی مکان میں یعنی ہوا اور چیز ہے اور مکان اور چیز ہے اور پھر کی
 روح اور خلاصہ مع فضلہ ہو بلکہ فضلہ ہی اُس روح کا بدن ہو اور وہ دونوں ایسے
 رسلے ہوں جیسے گئے ہیں رس اور اُس روح کے سبب پھر وغیرہ کو بھی کچھ اس قسم کا
 آرام اور تکلیف ہوتی ہو چکا مذکور ہوا اور اس قسم کا بھی شعور ہو جیسا کہ انسان حیوان کو
 اس روح سے حاصل ہوتا ہو بہر حال انسان اور حیوان اور اشجار اور پھر وغیرہ دونوں
 روحوں میں شریک معلوم ہوتے ہیں نہ جملہ ان دونوں کے پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان
 آچکا تھا ان اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اس روح ہوائی میں ہو وہ خصوصاً
 کی روح ہوائی میں نہیں کیونکہ انسان کی قیامتیں عمدہ ہیں اور عمدہ غذا کا ذریعہ
 یہی مدد بھی ہوگا اور جو خوبی حیوانات کی روح ہوائی میں ہے وہ انہی کی روح

نہیں کیونکہ حیوانات کی روح ہوائی اشجار ہی کا خلاصہ ہے بخلاف اشجار کے کہ انہیں
 وہ خلاصہ رلا ملا ہے اسی طرح اشجار میں عوبات ہے وہ زمین وغیرہ میں نہیں کیونکہ اشجار
 آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں تو اسکی روح کے ساتھ فضلہ کا انتشار لاؤ نہیں جتنا زمین
 کی روح میں ہے ایسے ہی یون معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا اگر وہ
 روح حقیقت میں وہ نقشہ ہی ہیں جبکہ مذکور ہو چکا تب تو ظاہر ہی ہے کہ انسان کا نقشہ جو
 خوبصورت ہے وہ دوسرے نکاح نہیں اور علیٰ ہذا القیاس حیوانات میں اور نباتات میں
 فرق ہے اور اگر کوئی اور چیز ہے تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی پر خدا کی حکمت اور دانائیوں سے
 یہی توقع ہے کہ انسان کی روح ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی
 نہیں تو کام بیوقوف ہو جائیگا اور یہ بات ہر چند خدا کی قدرت سے کچھ باہر نہیں کہ اچھون کو
 بُری چیز دے اور بُرون کو اچھی چیز دے اور اچھون کے لیے بنایا ہے اور بُری چیز و نکو
 بُرون کے لیے سو جو چیز بالکل اچھی ہے وہ اچھون ہی کے لیے ہے اور جو چیز بالکل بُری ہے
 وہ بُرون کے لیے ہے اور جو چیز بُرائی اور بھلائی سے مرکب ہے وہ قابل اسکے ہے کہ اسے
 توڑ پھوڑ کر بُری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر بھوپنچا یا جائے سو چونکہ اس عالم
 کی ترکیب بھلی اور بُری دونوں کے مجموعہ سے ہے اور نیز ہر چیز کی ہی ترکیب ہے چنانچہ زمین کا
 کچھ ٹھوڑا ساحل سنکر سب کو یقین ہو گیا ہو گا تو اسلئے ہم کو یہ توقع ہے کہ خداوند عادل اسکو
 بھی توڑ پھوڑ کر بھلی اور بُری کو جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر بھوپنچا دے سو منجملہ عالم
 اچھی غذاؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھون کو کھلائے اور اچھون کو کمین ایسی اچھی
 جگہ بھوپنچائے جہاں بُرائی کا نام نہ ہو اور حسین رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو اور شاید اسی
 جگہ کا نام بہشت ہو جیسا کہ مشہور ہے بہشت آجنا کہ آزارے نباشد کہے را با کسے
 کارے نباشد نہ اور علیٰ ہذا القیاس بُرون کو کمین ایسی بُری جگہ بھوپنچا دے حسین بھلائی
 اور آرام کا نام نہ ہو اور اُسی کو دوزخ کہتے ہوں القہر بطور کھیتی کے اس عالم کے اجزاء

بھی یہ جو یہ جو کیے جائیں اور ہر اپنے اپنے موقع پر پہنچانے جائیں اور یہی معنی خدا کے
 عدل کے معامد ہوتے ہیں کہ ہر چیز اپنے موقع پر جو چاہی جائے اور ہر ایک چیز کو اس کے مناسب
 چیز دیا جائے اسی پاس پر اس بات کی رہایت کرتے کہ خدا کے حق میں ظلم سمجھنا چاہیے وہ ظلم کے
 یہ معنی کہ ایک دوسرے کی بنیاد میں اس کی بے اجازت تصرف کیا جائے تو یہ معنی تو خدا کی نسبت
 تصور میں نہیں آسکتے کیونکہ یہ سب اُسی کی ملک ہیں اس حساب سے تو جو کچھ وہ کرے مخلوق
 سے بُرائی سے پسند آئے یا بدو سے بھلائی سے وہ سب عدل ہی ہو گا ایسا کہ سب سچے
 اور برے اُسی کی ملک ہیں اگر وہ اپنے مقربوں کو آگ میں ڈال دے اور اپنے مایوسہ لوگوں کو
 کسی باغ جہنم میں لیجا کر اپنی اچھی اچھی نعمتوں کو انہیں کھلائے یا پالائے اور ہر طرح کے
 آرام دے تو یہ ایسا جو کہ کوئی اپنے دو شاہ سے آگ جلا کر روٹی پکاوے اور ادبوں کو
 گھڑی میں باندھ کر حفاظت سے رکھے ظاہر ہے کہ اس کو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ظلم کیا البتہ اگر
 کسی دوسرے کا پرانا پھٹا گوی گاڑھے کا کپڑا کیا اچلا بھی بے اجازت جائے تو وہ بیشک
 ظلم ہو گا ان اتنی بات ضرور ہے کہ دو شاہ سے جلا کر روٹی کا پکانا اور ادبوں کو گھڑی میں
 باندھ رکھنا ایک بے موقع بات اور کار نامہ مناسب ہے کون ہے کہ اس کو معیوب نہیں جانتا
 اور خلاف کمال نہیں سمجھتا اور چونکہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ جتنے کمال ہیں سب خدا میں ہوتے
 چاہیں تو بے شک یہ کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اس میں کوئی بات خلاف کمال نہ ہوگی بلکہ جتنے
 کمالات ہیں سب اس کے اوصاف ذاتی ہیں اور ان کو اس کے حق میں اگر مثال دیکر بتایا جائے
 تو ایسا نثر آتا ہے کہ جیسے ہمارے تمھارے پیدائشی صفات اور مثالی کمال اور خدائی اخلاق اور
 طبعی باتیں ہیں پر ہمارے تمھارے طبعی اوصاف پھر پورے طبعی نہیں ایک طرح سے وہ
 بھی عارضی ہیں بسا اوقات دوسرے کے زور اور غلبہ کے سبب زائل ہو جاتے ہیں کون
 نہیں جانتا کہ پانی کی بروقت طبعی ہے اور پھر آگ کے غلبہ کے سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہو
 اور ہر پتھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے ہی کو گرنا ہے مگر یا انہدہ اگر ہم تم سے اوپر چھوڑیں

ترا پر ناپا جاتا ہے پر خدا سے زیادہ کوئی زور والا نہیں کہ اسکی ذات وصفات میں آہا
 تصرف جل سے بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں خدا کے سامنے سب ہنزلہ آلات اور اذکار
 کے ہیں زور ہے تو خدا ہی میں ہے چنانچہ تقریرات مذکورہ بالا سے یہ بات بخوبی واضح
 ہو چکی مگر جیسے ہم اپنی سانس کو باوجود یکہ سانس لینا طبعی بات ہے تھوڑی دیر بند کر کے
 بیٹھ سکتے ہیں یا غصہ والے کا غصہ طبعی بات ہے اور پھر بسا اوقات کسی مصلحت کی غرض سے
 اپنے غصے کو ضبط کر کے بیٹھ رہتا ہے ایسا ہی خدا کو بھی اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے ذاتی
 کمالات کے خلاف کرے مثیلے مگر چونکہ عاقل خلاف طبع بغیر من نہیں کرتا یا اسید نفع کی ہوتی ہو
 یا اندیشہ نقصان کا ہوتا ہے چنانچہ غصے کی جگہ جو غصے والا غصہ نہیں کرتا تو وہیں نہیں کرتا
 جان یوں جانتا ہے کہ یہاں غصہ کرنے سے جان کا یا عزت کا یا مال کا نقصان ہو گا یا پون
 یقین ہو تا ہے کہ غصہ نہ کرونگا تو فلاں مطلب حاصل ہو جائیگا نہیں تو نہیں غصہ من عاقل
 خلاف طبع بے غرض نہیں کرتا سو خدا سے زیادہ کون عاقل ہو گا جسے عقل کو بھی پیدا کیا
 تو وہ کیونکر بے غرض اپنی خلاف طبع کرے گا مگر خدا کی ذات و صفات میں نہ نفع کی گنجائش
 کیونکہ او سمین سارے کمالات کا ہونا ضرور ٹھہرا پھر نفع کس چیز کا ہو گا اور نہ نقصان کی
 گنجائش کیونکہ اول تو نقصان کتنے ہیں کمال کے نہونے کو سو اسمین سب کو کمال ہونے ضرور
 ہیں چنانچہ مکرر سے کر گزر چکا دو سے نقصان کسی چیز کا کسی مخالفت کے زور زبردستی سے
 ہوا کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے گرمی کا نقصان سردی سے اور سردی کا گرمی سے آگ کا پانی
 سے کہ وہ اسے بجھاتا ہے اور پانی کا آگ سے کہ وہ اسے جلانی ہے سو یہ پہلے ہی ثابت
 ہو چکا ہے کہ خدا ایک ہے اور با سو خدا کے اور کسی میں کچھ زور اور تاثیر نہیں مان خدا کے
 زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات میں زور دے اور تاثیر دے ہیں ہنزلہ پانی
 کے نل کے ہیں جیسے نل میں پانی بہہ بہہ کر آتا ہے ایسا ہی خدا کے زور اور تاثیر میں
 زور والوں اور تاثیر والی اشیاء میں کو بہہ بہہ کر رہتی ہیں مگر خدا جیسے کوئی خدا کے

برابر نہیں ایسے ہی کوئی برابر کی جوڑ کا بلکہ کمتہ مخالفت بھی نہیں جو اس کا ہونا چاہیے ہے
 جیسا آگ کے حق میں پانی الترض جب خدا کی ذات اور صفات میں نفع اور نقصان کی
 گنجائش نہ ہو تو اس کے خلاف طبع بھی نہیں ہو سکتا نہیں تو لازم آئے گا کہ معاذ اللہ خداوند کریم
 یا بیوقوف ہو سو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عاقل تو کیا خالق عقل ہے یا یوں کہیے کہ
 دیدہ و دانستہ بیوقوف کرے اور ذات و صفات کو بیٹہ لگا لے اور عیب وار کہلا لے غرض
 یہ ساری باتیں خلاف کمال ہیں اس واسطے کہ ان امور کی اسکی ذات تک رسائی نہیں اور
 پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب کمالات کا ہونا اس کے لیے ضرور ہے اس لیے کہ یوں یقین ہوتا ہے
 کہ اسکی ساری طبعی باتیں ازل سے ابد تک برابر یکساں رہیں گی طبعی بات کے بدل جانے کے لیے
 ضرور ہے کہ کسی مخالفت کی تاثیر بدل دے جیسے پانی کی ٹھنڈک کو آگ بدل دیتی ہے یا اپنے
 آپ کو کوئی اپنی طبعی بات کو کسی کے ڈر کے سبب یا کسی کے سلوک کی اسید پر مبنی وجہ
 بدل ڈالے سو یہ نیشن چاروں احتمال بیان نہیں ہو سکتے مگر یہ معلوم آون لوگوں نے
 کیا سمجھا کہ عدل کو خدا کے ذمے فرض واجب ٹھہرایا فرض واجب کے تویہ معنی ہیں کہ کوئی
 حاکم کسی کے ذمے پر اس کے خلاف طبع کوئی بات لازم کر دے تو اس صورت میں ایک نفع
 خدا کے اوپر حاکم کا ہونا اور خدا سے زیادہ کسی زور کا ہونا لازم آئے گا ورنہ خدا کے خلاف
 طبع ہونا باقی رہی یہ بات کہ فرض اور واجب کے بھی معنی ہیں جو پہننے کے اسکی وجہ یہ ہے
 کہ فرض حکم حاکم ہوتا ہے سو حاکم اپنی رعایا پر اسی بات کا تقاضا کیا کرتے ہیں جو رعایا کے
 خلاف طبع ہوتی ہے نہیں تو حکم ہی کی کیا ضرورت رہی مانگا اری کے ادا کرنے کو رہا
 کا جی نہیں چاہتا تو اس کے لیے حکم کی ضرورت ہوتی اور جو کھانے پینے کی طرح ایسے بھی
 جی چاہتا تو کیا ضرورت تھی اور کیوں تحصیلداروں اور کلکٹروں وغیرہ کو نوکر رکھتے
 الفصہ خدا کے ذمے کسی بات کو فرض اور واجب کہنا بڑی گستاخی کی بات ہے مگر اس کے
 نزدیک شاید کوئی اور معنی ہوں بہر حال خدا کے عادل ہونے میں کچھ شبہ نہیں اور خدا کے

عدل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جس چیز کو جسے مناسب دیکھا اسے دیا اور جس چیز کو جس جگہ
 کے لائق دیکھا وہاں رکھا آرام کو آرام کی جگہ اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ اچھی باتیں
 اچھوں کو بُری باتیں برون کو ہر چیز کی کم و بیش دریافت کرنے کی ایک ترازو ہے
 اور سیاہ و سفید اچھی بُری شکل کے دریافت کرنے کے لیے تو آنکھ ترازو ہے اور اچھی بُری
 آواز کی میزان کان اور خوشبو اور بدبو کی ناک اور میٹھے کھٹے کے لیے زبان اور گرمی
 سردی کے لیے تمام بدن اور اس طرح اور ہزاروں ترازو ہیں ان سب سے فقط ایک تخمین
 کی روشنی کی معلوم ہوتی ہے مقدار ہر ایک کی اور نیز کمی و بیشی کی مقدار ان سے معلوم
 نہیں ہوتی اس بات میں یہ سب ترازو میں کافی ہیں بلکہ ایسی ہیں جیسے کوئی سیرکچر اور
 دوسرے کچر کو ماتھ میں لیکر یہ بتا دے کہ اس میں زیادہ وزن ہے اس میں کم تو فقط کمی بیشی
 ہی معلوم ہوگی حقیقت المال لینے کتنا یہ ہے اور کتنا یہ ہے اور کیا ان میں فرق ہے سو یہ
 بات بے ترازو کے معلوم نہیں ہو سکتی اور جن چیزوں میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے انکی
 کمی و بیشی بھی بے ترازو معلوم نہیں ہوتی جیسے سیر بھر اور پیسا اور پیر نہ انکی کمی بیشی بے ترازو
 معلوم ہو نہ انکی مقدار بے ترازو معلوم ہو سو ایسی ہی ہماری قمار کی عقل سے بھلائی اور
 بُرائی کی کمی بیشی وہاں ہی معلوم ہوتی ہے جہاں بہت فرق ہو پر تھوڑے تھوڑے فرق
 اور انکی مقدار اس سے ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی یہ بات بجز علم خداوندی کے اور کیا
 کام نہیں عقل بھی اسی درگاہ کی دروازہ گرہ ہے کیونکہ حقیقت عقل کی بعد غور کے یہ سمجھ میں
 آتی ہے کہ یہ دفتر علم الہی کا ایک محافظ دفتر ہے کیونکہ کوئی بات ایسی نہیں کہ حسین عقل سے
 مشورہ کر لیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسکے پاس ہر بات کی کچھ کچھ خبر ہے بلکہ سب خبر
 ہر حال بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دفتر علم الہی کا ایک محافظ دفتر ہے بلکہ اس دفتر کے
 حروف اور نقوش کے دریافت کرنے کی نظر ہے جیسے دفتر نصرات لینے دیکھنے کی چیزوں
 کے لیے چشم ظاہری عنایت ہوئی ہے ایسے ہی اس دفتر نہانی کی سیر کے لیے عقل جو ایک

چشم نہائی ہے رحمت ہوئی ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چوٹی ٹپتی ہے
 چیز کو معجزات میں سے دیکھ سکتے ہیں ایسی ہی عقل سے اوس دقت کے تمام حروف اور
 نقوش کو دریافت کر سکتے ہیں یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس میں عقل سے مشورہ ہو سکے اور
 جیسے سیاہ و سفید کا فرق مثلا آنکھ سے معلوم ہو سکتا ہے ایسی ہی نیک و بد کا فرق عقل
 سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن جیسے آنکھوں میں آنکھوں میں بھی فرق ہے سب یکساں فرق
 معلوم نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات اوشا معلوم ہونے لگتا ہے احوال میں بھیجے کو ایک کے در
 اور برتقان والے کو سفید بھی زرد نظر آتا ہے ایسی ہی عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح
 معلوم نہیں ہو سکتا اور جیسے کم نظردن کو بھنے رنگ مثلا کوئی عنابی سیاہ سب ابھی
 نظر آتے ہیں ایسے ہی کم عقول کو بہت سے امور نیک و بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں
 اور پھر جیسے کسی آنکھ میں بہ کمال ہیں کہ رنگوں کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت
 ایسا دریافت کر لیں کہ جس سے آپ کی نسبت بلا کم و کاست معلوم ہو جائے یعنی یہ تحقیق ہوتا
 کہ ایک سرخ چیز کی سرخی مثلا دوسری سرخ چیز کی سرخی سے اوجھ ہے یا نہائی ہو یا درج
 کی نسبت کہتی ہے ایسی ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح
 دریافت کر لے کہ آپس کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت بطور مذکور دریافت کر سکے
 یہ بات خدا تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے سو بوقت مناسبے تقریر بالا یوں سمجھیں
 آتا ہے کہ خداوند عالم اس عالم کو کو نیک و بد سے مرکب ہے چنانچہ واضح ہو چکا ہے مثل
 کھیتی کی کاٹ پھانٹ توڑ پھوڑ کر جیسے گہوٹ اور بھوس کو جدا جدا کر کے جدا جدا
 رکھتے ہیں اور پھر جدا جدا مصرف میں صرف کرتے ہیں نیکون اور نیک کام والوں کو
 بھی بدوں اور بدی کے کام والوں سے جدا رکھے اور اپنی انہی جگہ پہنچائے اور لازم
 ہے کہ نیکون کے لیے جو ٹھکانا مقرر رہا وہیں جو غریب اور بھلائی کے بدی اور برائی ہے
 کر کے یہ نہیں تو پھر وہ جہی بالضرور اس طرح توڑا پھوڑا جائے اور علیٰ ہذا التیاس

بندوں کے لیے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہیے اور یہ بات سوا اسکے اور طرح سے بھی مدلل منکر
 ہوتی ہے شرح اسکی یہ ہے کہ جو چیز اجزاء مختلف سے مرکب ہوتی ہے لاجرم اُون اجزاء کے لیے
 کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے کہ ابتدا و ترکیب میں اُون اجزاء کو اوسمین سے لیا ہوا اور
 پھر وہ اجزاء مجتمعہ اگر متفصل ہو جائیں تو خود بخود اپنی اوس اصل میں جا ملیں یا قابل
 اسکے ہوں کہ اُنکو اپنی اصل میں پھر پچا و پیچیدہ منسلک جسم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے
 تو اوسکے چاروں عنصر و ن یعنی چاروں اجزاء فناک آب ہوا آتش کے لیے چار مصلین اور
 معدنیں یعنی چاروں کرۂ خاکی آبی ہوائی ناری جو ترکیب مذکور کے ماخذ ہیں موجود ہیں
 اور پھر تجربہ مانے متواترہ یہ بھی یقین ہے کہ اگر اس ترکیب کا شیرازہ کھولیں تو بیشک
 چاروں اجزاء میں سے بعد تحلیل کے بچا ہوا اپنی اپنی اصل سے جا ملیں کیونکہ تجربہ معلوم ہے
 کہ اگر کسی جز خاکی کو سطح زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لیجا میں اور اوپر لیجا کر چھوڑ دیں
 تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے یا یوں کہے کہ اوسکی اصل یعنی زمین اُس سے
 کھینچ لیتی ہے اور اسی طرح اگر کسی جز ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لیجا میں اور
 لیجا کر چھوڑ دیں تو اُسکو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا پانی کو جیر کر اپنی اصل سے جو اوپر ہے
 اُٹلتا ہے اور ہرن کو سب نے دیکھا سنا ہو گا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل یعنی کرۂ ناری
 سے جو ہوا سے بھی اوپر ہے نیچے اُڑتی ہے تو جب بطور خود تنہا رہ جاتی ہے اوپر ہی اُڑ رہ جاتی
 ہے اور شعلہ نوبہی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اوسکے سر کو نیچے جھکا دیکھتے تب شعلہ اوپر ہی
 کی جانب متوجہ رہتا ہے اس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ شعل سے جھوٹا ہے
 تو بیشک اپنی اصل سے جائے علّٰی ہذا القیاس اس عالم کی ترکیب کو جو نیک و بد سے
 مرکب ہے سمجھنا چاہیے یعنی اس عالم مرکب کے اجزاء و نیک و بد کے لیے بھی کوئی اصل
 نیک و بد کے لیے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماخذ چاہیے کہ ابتدا و ترکیب میں ان
 اجزاء کو اوسمین سے لیا ہوا اور بعد انفصال اگر اتفاق سے میں آجائے تو جو کچھ بعد

کے باقی رہا ہو اپنی اپنی اصل سے جائے مگر تقریر اول سے جو درجہ اب تک مرکب
 عالم مرقوم ہوئی ہے یونہی بین کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک نہ ایک روز ٹوٹنے والا
 اور نیز تقریر ثانی اس بات پر شاہد ہے کہ اس کارخانہ کا جب زمانہ کمال آیا دے تو اس کا
 ٹکڑے ٹکڑے ہو کر نہ رہے گا اور نہ جو تمام موجودات کا مالک مطلقیت ہے اپنے آپ اس کارخانے کو
 توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا کر دے ہر حال انفصال اخرا ہے عالم کہ ٹھکانے و بدی ہوں
 ضروری ہے اسی لیے نقیین کامل ہے کہ دونوں قسم کے ذخیرہ اپنے اپنے ٹھکانے پر چھوڑ دینا
 یا پھونچانے یا بین اور یہ جو ہر فرشتے کے نزدیک و اجزا اور واسطہ مقرر ہے اور کوئی
 اس کا نام سرک اور ترک کہتا ہے اور کوئی درخ اور بہشت اور کوئی جنت اور جہنم
 یہ بات اصل سے غلط نہ ہو اگر غلطی ہو بھی تو اس کی کیفیت کے بیان میں ہو اور جب ہر مرکب
 کے لیے اصول مختلفہ کا ہونا ضرور ہو جو معدن اور مافقہ اخرا ہوں تو اب ہم اور بھی قیاس
 کرتے ہیں اور اس قیاس پر کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین جن کو ہمارے ملک کی
 زبان میں تو ما اور دیو کہتے ہیں موجودات دائمی ہیں سے ہیں پریشاں جان کے اور
 ہوا کے کہ بلا اتفاق موجودات دائمی ہیں سے ہیں ان کا موجود ہونا کوئی انسان غلط
 نہیں نظر آتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر فرد بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ
 ایک وقت اگر امر نیک کی طرف مائل ہے تو دوسرے وقت بُری بات کی خواہش ہے بلکہ
 غور سے دیکھیے تو ہر وقت دونوں طلسم میلان رہتا ہے کیونکہ عین بدی کی رغبت
 کیونکہ عقل مانع ہے اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہش نفسانی موجود رہتی ہے
 تو جیسے اجسام بنی آدم میں بسبب حرارت برودت یوست رطوبت چاروں کے
 پائے جائے سے ہموار دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک آتش ہوا چاروں سے مرکب ہے
 ایسے ہی یونہی معلوم ہوتا ہے کہ جانیں بھی ایسے ہی دو جزو سے مرکب ہیں کہ ایک کو
 باطنی نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسرے کو باطنی بدی کی طرف میلان ہے پتہ

اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج باعتبار حرارت برودت وغیرہ کے مختلف
ہیں لیکن اگر آگ اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو گرم کہتے ہیں گو آسمین کچھ عجیبہ
سردی ہی پائی جاتی ہو اور پانی اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو سرد کہتے ہیں
گو حرارت بھی فی الجملہ آسمین موجود ہے ایسے ہی باعتبار کمی بیشی اجزاء کے بنی آدم
میں نیک و بد کا تفاوت ہے ورنہ نیکیوں میں بدی کا مادہ اور بدوں میں نیکی کا
مادہ فی الجملہ موجود ہے ہر حال آسمین کا نام نہیں کہ جہاں ہے بنی آدم ایسے دو جزو
مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے اور اُسے
شاید اہل اسلام روح کہتے ہوں اور دوسری کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے
اور اُسے ہی شاید اہل اسلام نفس کہتے ہوں اسی لیے ہم یوں کہتے ہیں کہ اندولون
جزوؤن کے لیے دو حاملین بھی جدی جدی ہونگی سو جس چیز کو نیکی کی جانب رغبت
ہو اُسکی اصل طبقہ ملائکہ ہو جنکو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں کیونکہ اس جماعت
کی نسبت سب کا یہی عقیدہ ہے کہ برائی سے انکو سروکار ہی نہیں اور جس حسد کو
بالطبع بدی مرغوب ہو اُسکی اصل طبقہ شیاطین ہوں کیونکہ انکے حق میں بھی سب کا
اسباب پر اتفاق ہے کہ انکو نیکی سے مطلب نہیں اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین
کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو تب اتنی بات تو ثابت ہی ہوگی کہ انسان
دو جزو مختلف الرغبت موجود ہیں اور اُنکے لیے دو اصولوں کا مختلف ہونا ضروری
ہو جس اصل کی یہ خاصیت ہے یا ہو یا جیسے پانی بالطبع ٹھنڈا ہے آگ کے سبب گرم
ہو جائے تو ہو جائے وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو شیاطین کی تائید سے بدی
کی طرف متوجہ ہو جائیں تو ہو جائیں اوس اصل کا نام ہم تو اپنی اصطلاح میں
طبقہ ملائکہ تجویز کرتے ہیں اور جو اصل اس کے برعکس ہو اُس کا نام ہم اپنی اصطلاح
میں طبقہ شیاطین کہتے ہیں پھر غیبیہ ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے اوقات

فتنہ بین اپنی اپنی اہل سے بالمدون رکبات سے جنہیں اوس اہل کا عنصر زیادہ
 ہو مدد پہنچتی ہے چنانچہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی
 ہوتی ہے ایسی ہی گرم دواؤں سے گرمی کی ترقی ہوتی ہے تو ایسے ہی بدن سمجہ
 میں آتا ہے کہ ملائکہ اور شیاطین ہی کے سبب سے یہ بات ہو کہ ایک وقت نیکی کیجا
 رغبت ہے تو دوسرے وقت بدی کی جانب میلان ہے بہر حال ملائکہ اور شیاطین کا
 ہونا حق معلوم ہوتا ہے اور وہاں ہے ہی آدم پر اوکے اثر کا ہونا بھی صحیح اور باوجود
 ان تاثیرات کے پیدا ہونے کے اور کمال نظر نہ آنا ایسا ہی سمجھنا چاہیے کہ جان کا اور ہوا کا
 بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے اور پھر دو وزن کے دو فون معلوم نہیں ہونے مان
 آثار کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں سو بعینہ ہی قصہ یہاں بھی موجود ہے اور علیٰ ہذا القیاس
 یون بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اس دار و دنیا کی تمام لذتیں کلفت امیرین کوئی راحت
 رنج سے خالی نہیں اور تمام کشتیوں نے انجاء موجب آرام بھی ہیں اور علیٰ ہذا القیاس
 سب نفع کے کاموں میں بھی کچھ کچھ نقصان ہے اور سب نقصان کی باتوں میں
 کچھ کچھ نفع ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر مثال ہی کی ضرورت ہے تو دیکھیے گڑبہن ایک
 لذت ہے تو اوکے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے اور وہ دو طریق سے معلوم
 ہوتی ہے ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے ان دو فون کو کھا کر معلوم ہوتا ہے
 کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں مگر ہے دوسرے پانخانے کے پیدا ہونے سے اگر
 گڑ وغیرہ میں اخیر امداد ہی ہوتے تو پانخانہ ہرگز نہ نکلتا ایسی ہی کرے میں تلخی کے
 ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اور وہ بھی دو طرح معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو
 ایوہ شاہترہ وغیرہ کے کھانے سے کیونکہ صقدر اور نہیں تلخی ہے کرے میں نہیں۔ تو
 معلوم ہوا کہ کرے میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقے کی بات بھی ہے اگر بالکل تلخی
 ہی ہوتی تو یہ تفاوت نہ ہوتا۔ چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے اور بے عقل سمجھیں تو کہیا

یہ بات

شکایت ہے دوسرے بعض مصالح کے استعمال کرنے سے وہ تلخی زائل ہو جاتی ہے
 اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں کہ جیسے لذت کی غذا بین باخانہ
 کی پیداوار میں سب برابر ہیں فرق ہے تو مقدار ہی کا یعنی کسی میں سے زیادہ
 جھڑتا ہے اور کسی میں سے کم ایسے ہی ہر تلخ بد مزہ کے ذائقے میں بھی کسی نہ کسی
 ترکیب سے فرق پڑتا ہے اور بھی کچھ نہیں تو خاک میں ڈال دینے سے ہر رنگ خاک تو
 سہی مزہ دار میرزا اشیاء ہو سکتی ہیں چنانچہ ظاہر ہے ہر حال اسمین کلام نہیں کہ
 ہر قسم کی اشیاء لذت دار ہوں یا بے لذت ہوں لذت اور تکلیف دونوں ہی
 سے خمیہ تو مصورت میں اُن کے اجزاء کا شیرازہ بھی جدا جدا کر کے اپنی اپنی جا
 پہنچانے کے لئے مگر چونکہ تقسیم راحت و رنج بھی اوس تقسیم نیکی و بدی میں داخل ہے
 کیونکہ لذت بھلائی کی اقسام میں سے ہے اور رنج برائی کی تو اونٹنی اصل بھی وہی
 دو مقام ہوں جنکو بہشت و دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے اسی لیے یوں سمجھ میں آتا ہے
 کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں اگرچہ عورتوں سے محبت کرنا ہی کیونکہ بہشت میں
 پانی جا میں مان زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں اور علیٰ اندازہ القیاس دوزخ میں مینا
 کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں البتہ اگر ان سے زیادہ بھی ہوں تو کچھ دورین
 دوسرے دنیا کی لذتیں اور کلفتیں ایسے بھی گویا نیکی لذتوں اور کلفتوں کے
 ہر رنگ ہوں پر یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کو دنیا کی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ
 نسبت نہ ہو کیونکہ نہ یہاں کی لذت خاص لذت ہے نہ یہاں کی تکلیفیں خالص تکلیفیں
 اور اس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ دنیا کی لذتیں اور تکلیفیں خالص لذتیں
 اور خالص تکلیفیں ہوں ہر حال قیامت جس ہنگامے کا نام ہے وہ ہنگامہ صحیح ہے
 اور بہشت و دوزخ میں جن مکانات کو کہتے ہیں اُن کا ہونا بجا و درست ہے
 ایسے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بطور آواگون کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف جنوں میں

تمام لذات دنیا و آخرت کا مجموعہ
 صحیحہ از آئینہ بہشت میں پائی جاتی ہے

قتل رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع ہونا ایک قیدہ غلط ہے کہ بسبب کبھی موسم بعض حکماء اور بعض معتدیان ہنود کے بعض عوام کی طبیعت میں راسخ کیا ہے یا شاید متدین کا مطلب نہیں سمجھے اور بخود نے شاید کسی ایسے واسطے کا ذکر کیا ہو جو اس پیدائش سے اول ارواح پر گذر رہا ہے چنانچہ ہم بھی اوسکی طسٹ اشارہ کرینگے پر متاخرین اسکو اجینہ ایسا ہی قبتہ سمجھ گئے ہوں ان نے حد ذاتہ ہر امر ممکن ہے اس میں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ بوجہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا اور پھر اس پر انجام کار بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا تو پھر سو اس کے کہ آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جاسے ہر چند بعد اسکے اسکی ضرورت نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے کیونکہ قیامت کے اثبات کے دلائل کو آواگون کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے اور اُن کے بطلان کو آواگون کا بطلان اور قیامت کی حقیقت اور اُس کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان طالبان تحقیق کے لیے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لیے مدعیان آواگون کے پاس بجز اسکے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیکی جتوں اور نیاکام دلائیوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت و اجتناب افعال ناپسندیدہ و مذموم تکلیفات میں گذارتے ہیں اور علیٰ اہل القیاس اکثر یہ جتوں اور بد اطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امور ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں اور انکو تکلیف کی آغ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ نیکی قابل انعام اور بدی لائق سزا ہے سو برعکس کہ اچھے تکلیفوں میں گذارین اور برے چلنیوں سے اوڑھیں بجز اسکے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان لوگوں سے پہلے زمانے اور پہلی جوں میں ان کے احوال کے مناسب کام ہر مزدوبے ہیں تکلیف دالوں سے برے کام آرام دالوں سے اچھے کام درنہ زمانہ حال کے لحاظ سے دیکھے تو ان کے احوال کو ان کے افعال سے کوئی مستاب

سکون میں ہونا کی بات

اس کا جواب

نہیں بلکہ اچھون کے حق میں تو تکلیف کا ہونا سخت نامناسب معلوم ہوتا ہے پھر
 اس جو ان کو اول ہی چون سمجھیں تو اس آرام کی جگہ تکلیف اور تکلیف کی جا آرام
 کے ہونے کی کیا وجہ نکالے گی الحاصل بجز اسکے مدعیان آواگون کے پاس اپنے مطالب کے
 اثبات کی کوئی دلیل نہیں اور یہ دلیل بھی اس زرق و برق سے مینے ہی بیان کی ہے
 سو اس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہل فہم کے نزدیک ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ اتنی بات تو
 اس دلیل سے بھی ملتی کہ ایک چون کے افعال کی جزا سزا دوسری چون میں دیجاتی
 ہے سو اول سے اول چون میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہوگی اور
 میناک پیش آئی ہوگی کیونکہ ان دونوں سے انسان خالی نہیں رہ سکتا خاص کر
 جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف تو ہم بوجھتے ہیں کہ وہ کونسی چون کی کروت کی جزا
 سزا ہے مان اگر زمانہ گذشتہ میں اس سلسلہ کا غیر متناہی ہونا محال نہ ہوتا تو البتہ
 ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اس سلسلے کا کوئی اول ہی نہیں تو اب بجز اسکے نہیں
 بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا جزا سزا ہی میں منحصر رہنا کچھ ضرور نہیں
 بلکہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت کے لیے ہو اور یہ بات بطور عقل دلچسپ بھی معلوم ہوتی
 ہے کیونکہ بنی آدم میں بہت سی آرام اور تکلیفین قطع نظر اسکے کہ جزا و سزا اند نظر ہو
 ایک کو دوسرے سے پہنچتی ہیں اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت مروت احسان کیے
 جاتے ہیں خصوصاً ایام شیر خوارگی میں کوئی فرمائے تو کون سے عمل خیر کی جزا ہے اور
 علیٰ ہذا القیاس بوجہ تعلم علم جو کچھ اولاد کو تکلیفین دیجاتی ہیں خاص کر خود بڑھنے کی
 تکلیف کہ اس سے بڑھ کر لڑکوں کے حق میں کوئی تکلیف ہی نہیں وہ کون سے عمل
 ناقص کی سزا ہے بلکہ یہ دونوں باتیں اولاد کے حق میں داخل تربیت اور پرورش
 ہیں پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و تکلیف جو بظاہر بنی آدم سے
 پہنچتی ہے جزا و سزا انہی تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتے ہیں وہ سب

کا ہے کہ داخل جزا و سزا ہونگے بلکہ اوسکی طرف سے بدرجہ اولیٰ ایسی بھی آرام
 و تکلیف پہنچنی چاہیے جو داخل تربیت ہوں کیونکہ حقیقت میں رب اور مرنی تو
 وہی ہے بلکہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اوسی کی طرف سے تربیت ہے اور
 بندے ہیچ میں مبتلا آگے کے ہیں چنانچہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے مہمندا
 خداوند کریم مثل بنی آدم کسی نفع کا محتاج نہیں جو اوسکے پڑ پاپ کے لیے کیسکو انعام
 دے کسی مرنے سے اندیشہ مند نہیں جو آئندہ کی پیش بندی کے لیے کیسکو سزا دے
 مان البتہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں بلکہ سزا پنا احتیاج ہیں پھر حجب اور غلی
 طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزا و سزا کے آیام و تکلیف پہنچانے کی ہیں تو خداوند کریم
 کی طرف سے بدرجہ اولیٰ بے جزا و سزا کے آرام و تکلیف کا پہنچنا ممکن معلوم ہوا
 کیونکہ بڑا سبب جزا و سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے جو پہلے عرض کیا
 بلکہ بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جبکہ جزا و سزا ہم کہتے ہیں وہ بھی حقیقت میں
 خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے غایت ماننے الباب ہمارے لیے نہیں تو محبوب عالم کے
 لیے ہی سہی کیونکہ محبوب عالم بھی ایک شخص واحد ہے اور اوسکے لیے بھی ایک روح
 جدا کا نہ ہے اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پہنچانا ایسا ہو جیسا غذا میں
 سے اجزاء عمدہ گوشت بناتے ہیں اور اجنبی فضلہ آنتون میں رہ جاتے ہیں اور
 یہ آنتون میں رہنا تمام بدن کے لیے موجب تقویت ہوتا ہے اگر آنتون باطل غالی
 ہو جائیں تو ضعف نمایاں پیدا ہو اب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لیے
 تربیت ہی ہے آنتون میں فضلہ کا رہ جانا بھی تربیت سے خالی نہیں ایسے ہی بعض
 بنی آدم کا بہشت میں داخل ہونا تو تمام عالم کے لیے داخل تربیت ہوتا ہے یعنی بنی آدم
 کا دوزخ میں جانا بھی منجملہ تربیت اور بہتر فضلہ آنتون میں رہنے کے موجب تقویت ہو
 اور جب یہ امور اسوجہ سے داخل ہوئے تو ایسے ہی اگر یہاں بھی بعض آدم و تکلیف داخل تربیت

تو کیون انکار ہے اور جب تک کہ گنجائش باقی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ یہ انکی آرام و تکلیف کو پہلی جون کی جزا و سزا پر معمول رکھیں بلکہ لازم یوں ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا پر معمول کریں کیونکہ عقل کے نزدیک اول توبہ بات بہت مستعد ہے کہ کوئی روح پہلے زمانے کے ایام شعور کے وقایع کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں اور لیون کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے خاص کر وہ باتیں جنکی جزا و سزا میں نے الحال آرام و سکون سے اڑھاتا ہے کیونکہ وہ جزا و سزا ہی کیا ہوئی جو اسے اپنے کیے کی خیر بھی نہ ہو اس صورت میں تو لازم تھا کہ اپنے سب افعال پہلی جون کے یاد دہوتے بلکہ باوجود تکلیفوں کے عبادت کی طرہ رغبت ہونے سے اولیٰ یہ بات گاتی ہے کہ پہلے زمانے میں بھی شخص نیکن کے زمرے میں معدود تھا یعنی اس پیدا اسق سے پہلے بیشک اسکو کسی قسم کی تجلی جناب باری کی میسر آئی ہے جسکے سبب اسکے دل میں خدا کی اس قدر محبت جم گئی ہے کہ خدا کا کمالیت اڑھاتا ہے اور پھر بھی خدا ہی کی طرف سے جھگڑتا ہے ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے برتے پیدا نہیں ہو سکتی اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ ہوتی تو اسبات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ محبت بے دیکھے برتے نہیں پیدا ہوتی مگر چونکہ سبکا پھر یہ اسبات پر شاہد ہے اور میں نے ایک رسالے میں اسبات کو ثابت بھی کیا ہے اور بعض اوقات جو اسکے برخلاف پیدا ہوتے ہیں انکو اس رسالے میں قلع قمع کر چکا ہوں تو اسلئے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ علیٰ ہذا القیاس باوجود آراموں کے امور ناگفتنی اور لایعنے میں مشغول رہنا اسبات پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقع میں حسین شخص اول کو ایک قسم کی تجلی میسر آئی ہے اسکو وہ بات نصیب نہیں ہوئی جو اس قدر احسانوں پر بھی خدا کی طرف توجہ نہیں الغرض محبت عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس پیدا اسق سے پہلے بعض ارواح کو یقیناً کوئی واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ اس میں کم سے کم کسی قسم کی تجلی میسر آئی ہے باقی اس کے یاد و زہن سے بجا باعث یہ ہوا ہو کہ لمحہ دو لمحہ یا گھڑی دو گھڑی کے لئے یہ فتنہ پیش آیا ہو سو

کسی بات کی تربیت نہ ہوتی ہے
نہیں ہو سکتی

ایسے واقعات کا تجزیہ کرنا کچھ مستبعد نہیں بلکہ ایسا قطع نظر اس محبت کے کچھ کچھ باورداشت اور نیچے معلوم ہوتی ہے۔ اکثر عالم بلکہ تمام عالم کا توحید میں مشفق ہونا پناہ پر مذکور ہوا خود اسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے کیونکہ یہ بات سوا کان کے آنکھوں سے یا کسی اور حاشیہ سے دریافت ہونے کی نہیں باقی رہا دلائل سے معلوم ہوتا سوا اسکا حال ہے کہ ایک سوچ سے توحید پر سب مشفق ہیں پھر جو کچھ کچھ فرعون بن گیا ترک اور نہ بھرتہ دکانا قرار پایا جاتا ہے یہ سب دلائل ہی کا تسلسل ہے الغرض دلائل سے اتفاق مشور نہیں بلکہ اکثر اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ دلائل سے مطالبہ ہو چکا ہے کسی کو نہیں آتا افسوس بھرا ہے کہ یہ بات کسی زمانے میں کسی جوں میں یا فقط روح مجرد کے کان میں پڑی ہو یہ باتفاق مشور نہیں ہوتا مگر اگر مشور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی تعلیم سے حاصل ہوئی ہو عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو یا اشارے سے یا کسی تحریر کے وسیلے سے یا اس طرح سے کہ ایک کے دل کی بات دوسرے کے دل میں اسی طرح چلی جائے جیسے کسی خط یا مکس آئینہ میں شلیع اور نقش ہو جاتا ہے کیونکہ گونگا یا کوئی بولنے والا اگر کسی کو کوئی بات اشارے سے بتلا دے تو اسے بتلاتا ہی کہتے ہیں بہر حال یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے سو عجب نہیں کہ ہنگام تخلیق مذکور اور اس بات کے استماع کا وقت ایک ہی ہو اور اس زمانے میں اگر لہو جوں کے یہ کیفیت گدڑی ہو تو اس جوں سے وہ خون اس قسم کی نسبت رکھتا ہو جیسے مان کے پیت میں رشتہ کا زمانہ یعنی اس جوں کے لیے مان کے پیت میں رشتہ کا بڑھنا اور آدمی بننے کا زمانہ ہنزہ مقدمہ اور سامان کے ہے کوئی جوں جبر اکا نہ نہیں اور یہ جوں اسکی نسبت کچھ زمانہ جزا و سزا نہیں ایسے ہی وہ جوں بھی اس جوں کے پیت ایک مقدمہ اور سامان ہو زمانہ جزا و سزا نہ ہوتا متاخر ہو کہ وہ مقدمہ اول اور سامان مقدمہ ہو اور یہ مقدمہ ثانی اور سامان جاہد ہو اور اس میں کچھ مشورہ نہیں کہ ایک

شے کے لیے بہت سے سامان ہوں بلکہ اس جون میں بھی اکثر اشیاء کے سامان متعدد
 ہوتے ہیں ایک کیفیت ہی کو دیکھئے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے اور پھر ہر ایک کے
 استعمال کا زمانہ جدا جدا ہے کوئی اول کام میں آتا ہے کوئی بعد میں لہذا اکثر ان کا یہ
 حال دیکھئے میں آتا ہے کہ مطلب حق اُن کے دل میں آتا ہے پھر مایوسہ کہ ایک اجمال سامان
 خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی نور و لائل سے وہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے اس سے
 یوں ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں اُن امور کی اس شخص کو اطلاع ہوئی ہے دلائل
 کے وسیلے سے دل میں کچھ پیدا نہیں ہوتا وہ بات دل نشین اور واضح ہو جاتی ہے اور نشانی
 اسی لیے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہو گئی ہے لہذا القیاس بعضے علوم جیسے دودنی
 چار ایسے ہیں کہ انھیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلاں زمانے میں پیدا ہوئے ہیں
 اس سے پہلے حاصل تھے بلکہ بالیقین یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء روح ہی سے یہ بات حاصل
 ہے اور کسی علم کے حاصل ہونے کے معنی یہی معلوم ہوتے ہیں کہ اُس کا معلوم پیش نظر ہو جائے
 اس لیے لاجرم اس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانے میں پیش نظر عقل کی گئی ہو گی اور
 اس وقت کی کیفیت مفصلاً یاد نہیں رہی ایک محل لگاؤ باقی ہے اس لیے جہاں اس قسم
 کی کوئی بات کان میں پڑتی ہے تو بے تامل ہر کوئی مان اوٹھتا ہے ہر حال ان وجود
 سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانے میں کوئی ہنگامہ اس قسم کا پیش آیا ہے جبکہ آنا
 یہ امور مذکور ہیں اور وہ ہنگامہ ایکسے تو بوجہ قلت زمانہ یاد نہ رہا ہو کیونکہ جو بات تھوڑی
 دیر کے لیے ظہور میں آتی ہے کم ہی یاد بھی رہتی ہے خاص کر ایام طفولیت و سہ جز زمانہ
 طفولیت سے بھی مقدم ہو وہ بدرجہ اوسے یاد نہ رہے گا لیکن تاہم کچھ کچھ اثر یادداشت باقی
 ہے پر شکل تو یہ ہے کہ اگر آواگون کے قائل جو بیسے تو اس صورت میں بنی آدم کو اس
 جون میں زمانہ دراز گزرتا ہے اور اکثر ان کو تو نوبت جوانی اور بڑھاپے کی پہنچتی
 ہے طفولیت سے گزر جاتے ہیں اور صدائے قیام بھی اس قسم کے پیش آنے میں کہ اولین

تاہم کچھ کچھ اثر یادداشت باقی
 رہی و سہارے

کیا نقشہ نہ اچھریز جاتے ہیں پھر بالکل باور نہ آتا ہے اور دل سے محسوس ہوتا ہے کہ کوئی وجہ
 معلوم نہیں ہوتی اور بالآخر ایسے قائل ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ادل آرام و
 تکلیف کے سوا خیر انداز ہونے کی اور بھی وجہ ہو سکتے ہیں چنانچہ مرقوم ہوا دوسرا اگر جزا
 و سزا ہی کہیے تو ہمیں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں چنانچہ ہمیں
 موانع میں تو یہ بات خود ظاہر ہے اگر کوئی نہ ہر کھانا قوم جانتا ہے اور کوئی دوائی نافع
 استعمال کرتا ہے تو اچھا ہو جاتا ہے کوئی کسی زبردست کے ساتھ کچھ برائی کرتا ہے تو پھر کلام
 نقد ان اوتھاتا ہے کسی امیر صاحبِ مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے تو بہت سا کچھ
 یقیناً اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و تکلیف اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں اگر ایسے ہی
 اور افعال بھی اس قسم کے ہوں کہ ان کا ثمرہ یہاں ہی مترتب ہوتا ہو اور برعکس حقیقت
 یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیشک یہاں ہی مترتب ہوتا ہے تو کیا ہر جہ سے غایت مافی الباب
 ہمیں یہ بات معلوم ہو کہ وہ کون سے اعمال و افعال ہیں جنکی جزا و سزا میں یہ آرام و تکلیف
 اوتھاتے پڑیں سو یہ بات فاعلیین اور سب لوگوں کے نزدیک ہے تو کچھ بے موقع اور نامناسب
 ہی نہیں کیونکہ وہ تمام جزا و سزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہیں کہ جن افعال کی وہ
 جزا و سزا ہیں و زیادہ نہیں رہے باقی یہ بات کہ عقل کے نزدیک ان افعال کا یار
 رہنا ضروری ہے چنانچہ جزا و سزا مترتب ہوا ایسے وہ لوگ جو پابند عقل ہیں وہ ان امور
 کو نسبت افعال سابقہ کے جزا و سزا نہ کہیں گے بلکہ ان آرام و تکلیف کو ثمرات اعمال
 سابقہ کہیں گے اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے کسی کے سرین باران میں پانی پھٹلی میں
 کوئی دھنسل نکالتا ہے تو وہ ایام ویرینہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے گھڑی دو گھڑی کے
 کمانے سے دھنسل پیدا نہیں ہوتا ایسے اکثر اوقات وہ کھانے یا دیکھنے نہیں رہتے اور
 اس باور نہ آتا ہے کہ کچھ نقصان بھی نہیں کیونکہ وہ دھنسل کا کھانا عرف میں اوس
 غذا سے سابق کی سزا نہیں گنی جاتی البتہ اس دھنسل کو اوس غذا کا ثمرہ اور اثر

اس کا ثمرہ یہاں ہی مترتب ہوتا ہے

اس کا ثمرہ یہاں ہی مترتب ہوتا ہے

کہتے ہیں اس بطرح پہاٹھی آرام و تکالیف کو کبھی کسی غذا یا کسی حرکت کا ثمرہ سمجھتے تو کچھ مشکل
 نہیں نا ان اتنی بات باتی ہے کہ صورت مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجود کثرت
 طاعات پھر تکالیف میں گذرتی ہے تو اس صورت میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہو سکتی
 جو قابل سزا ہو یا اس کا ثمرہ بڑا ہو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ایسی افراد جن کو کسی طرح
 کسی بڑائی کا ترکیب نہ سکین ہوتی ہی نہیں جبکہ ہم نیکتے ہیں ان کو باعتبار غلبہ نیکی
 اور خوبی کی زیادتی کے کہتے ہیں تو خود اہمیت مدت العمر میں ہر کسی سے قصور ہو جاتا ہے
 یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہو گیا ہے کہ الانسان مرکب من الخطا والفساد اور بوجہ
 دلائل دیکھتے تو یہ بات مسلم الثبوت ہے پر کیا کروان فرصت نہیں ان کو کیا رکے لیے اتنی تنبیہ
 بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی اور بدی سے مرکب ہوتی ہے چنانچہ اوپر بھی مرقوم ہوا ہے
 اور بدن انسان کے اربع عناصر سے جو باہم متخالف ہیں مرکب ہونے سے اور خارج کی شیا
 متخالف کے مثل ملائکہ اور شیاطین اور آب و خاک وغیرہ تاثیر و ن کی آمد سے جن کا مفصل حال
 معلوم ہو چکا ہے یہ بات خدا سے چاہتا تو بخوبی واضح ہو جائے گی معذرت یہ ہے کہ تو بعضے
 اچھی باتوں سے اگر بعضے فرائد ناکارہ حاصل ہوں تو کچھ معید نہیں عمدہ خداون کے کھائے
 جیسی لذت حاصل ہوتی ہے ویسی ہی بعضی بیماریاں اور پافانہ پیشاب کی کد و زمین ہی
 تو حاصل ہوتی ہیں علیٰ ہذا القیاس بعضے افعال نیک سے اگر بعضی تکالیف پیدا ہوں تو
 کچھ مشکل نہیں اسی طرح پر افعال بد کو سمجھتے انقصہ ان وجہ سے سب کو متحقق ہو گیا کہ دلائل
 اثبات آواگون و دلائل نہیں فقط اٹکل کا تیر متھا وہ بھی نشانے پر نہ بیٹھا اور ماسوا اسکے
 اور بھی ان دلائل کے ابطال کے دلائل وہیں نارسا میں موجود ہیں مگر باندیشہ تطویل
 اور بلحاظ فرصت قلیل اسی پر اکتفا کر کے ایک شبہ کا جواب جو عجیب نہیں کہ کم نمون کو
 اس موقع میں پیش آنے لگتا ہوں وہ شبہ یہ ہے کہ دلائل توحید سے جیسے یہ بات
 ثابت ہوئی ہے کہ خداوند کریم ایک ہے ایسے ہی یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ تمام کائنات خدا کا

بنا ہے

جو اس کا

دلیل اس کے ارکان خطا و فساد

نہا کی نہیں ہو سکتا

جواب دوسرا

شہد تو کم نمون کا وہی موقع میں پیش آتا ہے

پیدا کی ہوئی ہے یا نہ کہ افعال بھی اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ قیامت نیک و
 کے بد اگر دینے کو کہتے ہیں اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمال نیک و بد پر موقوف ہوئی
 سو اول تو یہ بات ہی مسلم نہیں کہ اعمال میں فرق نیک و بد ہو دوسرے اگر ہے بھی
 تو خدا کو اس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی سب کو یکساں اچھا ہی کیون نہ بنایا اس
 تفریق میں کیا حکمت ہے مگر چونکہ کسی فعل کی حکمت فاعل اول کو ملحوظ ہوتی ہے تو اول
 ایسی تفریق کیجیے جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے بعد ازاں اسکا اثبات
 کیا جائے کہ واقعی افعال و اعمال میں فساد قیامت نیک و بد ہے سو اول تو پسندے کہ وہی
 بیشک و شبہ خدا کے جن و بشر ہے خالق خیر و شر ہے پر یہ ظاہر کے فاعل یعنی انسان اور
 حیوان فرشتے دیوتا بنی ولی سب اپنے کاموں میں اُس کے سامنے ایسے ہیں جیسے تہلی
 پٹی والے کے سامنے ظاہر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کام کرتی ہے پر جاننے والے جانتے
 ہیں کہ اس تہلی سے کوئی اور ہی کام لیتا ہے بادشاہ کی تہلی سے بادشاہ کا کام اور
 وزیر کی تہلی سے وزیر کا اور پیادے کی تہلی سے پیادے کا اعلیٰ انداز القیاس اب وہ اس
 تربیت کو بدل دے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر و نمینہ و کام لینے لگے تو یہ ممکن ہے
 اور کسی تہلی کو گنجائش انکار نہیں پر مناسب ہوئی ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا وزیر
 و وزیر کا کام لے پھر پیادہ وزیر کی تہلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اُس کے سامنے دم مارے اور
 کہے کہ تم کو بادشاہ کیون نہ بنایا اور بادشاہ کو وزیر کیون نہ بنایا اسلئے کہ سب کا بادشاہ
 ہونا تو ممکن ہی نہیں جو سب بادشاہ ہوں تو کوئی بھی بادشاہ ہووے کیونکہ عیسے
 بادشاہ ہوے جب رعیت نہیں تو بادشاہ یعنی نہیں استعوزت میں جسے اُس کا جی
 چاہیگا یا بادشاہ بنایا کہ جسے جی چاہیگا وزیر جس سے جی چاہیگا بڑے کام لے گا جس سے
 چاہیگا چھوٹے بس سے چاہیگا پھلے کام لے گا جس سے چاہیگا بڑے کام لے گا جس سے
 باوجود اسے کہ وہ بھی ویسی ہی مخلوق ہیں جیسے تہلی والا کسی کو نسبت تہلی والے کے

مواخذہ نہیں ہو سکتا تو مخلوق کو خالق سے کیونکر محاسبہ اور مطالبہ ہو گا یہ بات وہاں
 ہوئی جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمے آتا ہے خدا کے ذمے کسی کا کچھ نہیں آتا اب اس مثال
 سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہونگے کہ برون کو یہ نہیں پونچھتا جو یون کہیں کہ خدا اسے
 ہمیں ایسا کیون نہ بنایا اور یہ بھی سمجھ گئے ہونگے کہ جیسے کارخانہ سلطنت کا بغیر بادشاہ
 اور وزیر اور رعیت کے برقرار نہیں ہوتا ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے
 پیدا کیے ناقص رہتی ہے یہ نیک و بد کا فرق اور بُرے اور بھلے کی تمیز ہماری نسبت ہے
 خدا کی نسبت سب یکساں ہے گلشن اور گلخن دونوں نسبت آفتاب کے یکساں جیسے وہاں
 چمکتا ہے ویسا ہی وہاں مہمڈا بُری چیز اگر بُری ہے تو اپنے پلے ہے پر سارے عالم کی نسبت
 ایسی سمجھو جیسے رخسار معشوق کی نسبت خال سیاہ اور زلف سیاہ کہ اپنے آپ کو بُری
 بد شکل ہیں پر رخسار محبوب کے حسن کو دوبا لا کر دیتے ہیں اب بد و نیک کے چارہ نہیں
 کہ اگر کوئی بھلا کام ہے بن بُرے تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی اور اگر بُرا
 کام ہمارے ہاتھوں سے کرایا جاوے تو چون و چرا اثرین کیونکہ ہم بھی اُسکے اور بُرے
 بھلے کام بھی اُسکے ہم کو بُرے کاموں کے مناسب دیکھا تو ہم سے کرایا پاخانہ میں جو اہل مکان
 پاخانہ پھرتا ہے اور نشہ نشین میں میٹھتا ہے تو نشہ نشین نے کوئی کام قابلِ انعام نہیں کیا
 اور پاخانے نے کوئی تقصیر نہیں کی پر مناسب ہون ہی ہے کہ یہاں پاخانہ بُرے اور
 ڈرین کہ پاخانہ کو سکھلا کر جیسے آگ میں جھوک دیتے ہیں مجھے اسی طرح دوزخ میں جھونک
 گوہ گوہ کی تقصیر سونا پاک ہونے کے اور کیا ہے اسی طرح برون کی تقصیر سوا بُرے
 ہونے کے اور نہیں اگر ڈرتے رہیں تو عجب نہیں کہ جیسے گندگی سے کھیت کا کھات بنا کر
 کلاب کا پھول پیدا کر دیتے ہیں ہمارے بُرے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کر دیں اور
 بد کام سے نیک کام کے پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے جیسے کسی نے چوری کی اور وہ چوری
 نسبت ہو گئی اور اُس پر اُسے سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے ندامت کیا اُس کو

خدا کی خدائی برون کی نسبت ہے ناقص رہتی ہے

خدا کی خدائی برون کی نسبت ہے ناقص رہتی ہے

خدا کی خدائی برون کی نسبت ہے ناقص رہتی ہے

اوس سے مدد است ہوئی اوسنے اوس کام کے ٹکڑے کا اپنے دل میں پچھا کر دیا اور اوس کے
 امکانات کے لیے کچھ اور اچھے اچھے کاموں کی عادت کی تو اس صورت میں محبت کو کچھ
 قویہ عادت نیک اوسی چوری سے پیدا ہوئی الغرض یہ مقام خوش ہے کہ چمکے ہیں اور
 بے اعتبار ایک بڑے صاحب اختیار کے قبضے میں آئے بے ہن اور اسکے ہاتھ تلے وہ بے
 ہوس ہیں دیکھئے کیا کریشیے اور کس کام میں لگا دے مثل قیدیوں کے چکی ہسوالی یا سرک
 کھدوائی یا بان بوائے اور جب یہ سمجھ کر خوف ہو گا تو اسکی تنہا ہوگی کہ تمہیں خدا کسی طرح
 اچھے کام لے اور بڑے کام سے بچائے اور جب یہ تمنا ہوگی اور اوہ ہر رغبت ہوگی تو بے اختیار
 اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہوگا اور جب ارادہ پیدا ہوگا تو قدرت اور طاقت سے جو
 انسان کے ہاتھ پائون وغیرہ جسم میں رکھی ہے تنہا کے موافق کام لے گا الغرض خوف
 سے تنہا اور تنہا سے ارادہ اور ارادے سے قدرت اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہونگے جیسے
 روڑکی کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک گل سے دوسری گل جلتی ہے اور دوسری
 سے تیسری اور تیسری سے چوتھی اور علی ۶ الفیاس یہاں تک کہ اخیر کی گل سے جو کام
 منہم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے ظاہر ہوتا ہے الغرض انسان کے ہاتھ پائون اس گودام کی
 اخیر گل ہے اور منہم کارخانہ خدا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالق خیر و شر
 جانتے سے بے قید وہی ہوس ہیں جو پوری بات نہیں سمجھتے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے گود
 گویر مناسب آگ کے ہے اور عطر مناسب نفیس کپڑوں کے ایسے ہی بڑے کام بڑے کام کے
 مناسب ہونگے اور ہٹ کام بھلے کے وہ عمل میں دوتے چالاک ہو جاتے ہیں مگر یہاں شاید
 کیونکہ خیال آوے کہ خوف تو اوسکو ہوتا ہے کہ جو بھلے بڑے کو مانتا ہے اور اونکے انجام کو
 پہچانتا ہے اور جو بھلائی برائی کو مانتے ہی نہیں وہ کیا ڈرے سو مہربان من یہ شبہہ بظاہر
 بہت کمٹھن ہے پر اوس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجب کہ مثل پہلی باتوں کے اسکو بھی
 سمجھا دے اور نیگے ہون کو تنہا نے لگا دے اب عرض یہ ہے کہ یہاں بھی بدستور سابق

نیک سرور خدا ہوگا

خوف اور جفا

نیک سرور خدا ہوگا

نیک سرور خدا ہوگا

یوں سمجھنا چاہیے کہ سارے جہان کا اتفاق ہے کہ بعضے کا مون کو برا سمجھتے ہیں اور بعضے کو
 نیلا اگر یہ بات بالکل غلط ہوتی تو یوں نہ ہوتا مان اگر اختلاف ہے تو اوس کی تفصیل
 اور تعین بین ہے یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے کوئی کسی کو برا اگر ایک مسلمان کو بھی بانو کو
 اچھا جانتا ہے تو دوسرا اوپر طعن کرتا ہے اور نصرا یوں کو مانتا ہے اگر ایک سے اوگیوں
 کے طرز و انداز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا بشو یوں کا دم بھرتا ہے عا ہذا القیاس پر سب
 کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے برے ہونے کے قائل ہیں القصد اس اختلاف سے بہت
 اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اسپر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے برے ہیں در نہ یہ
 اختلاف ہی کیوں ہوتا ہو تا مسو ہوا سب کا فقط اتنی ہی بات سے مطلب ہے باقی رہا یہ اختلاف
 سو اس کا فیصلہ خدا کو منظور ہے تو اگے کیا جائیگا معذرا ہم اس عالم میں جس چیز کو نیک و نیکی
 دیکھتے ہیں تو ایک کسٹون کا مجموعہ نظر آتا ہے پر نیز لہ آلات کار بیرون کے جو ہے سو اوس
 کوئی نہ کوئی غرض خاص متعلق ہے کہ اوس کی کمی زیادتی پر اوس چیز کا کمال اور نقصان
 منحصر ہے گو اور کار اوس سے بخوبی نکلتے ہوں مثلاً سبولہ سے اصل مقصود و لکڑی کا ترشنا ہے
 سو اس بات میں اگر وہ اچھا ہے تو اچھا ہے اور اگر اوس کا لو ہا نرم ہو اور اوس کی آب تیز ہو
 یا اوس کا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہیے ویسا ہو تو اوس سبولے کو ناقص کہنے لگیں اگرچہ
 اوس سے موٹری اور ہنڑی اور لٹہ کا کام بخوبی نکل سکتا ہو اب غور کیجیے کہ گھوڑے پر اگرچہ
 شل گدھے کے کون لا دیکھتے ہیں اور شل گدھے بکری کے اوسکو ذبح کر کے کھا سکتے ہیں اور
 اوس کا دودھ پی سکتے ہیں پر ان چیزوں کے ہونے نہ ہونے پر کچھ اوسکی بھلائی اور بُرائی اور
 کمال و نقصان موقوف نہیں جس چیز پر کہ اوسکی خوبی اور بُرائی منحصر ہے وہ اوسکی رفتار
 اگر اوس میں اچھا ہے تو اچھا ہے اور اوس میں بُرا ہے تو بُرا ہے دودھ کی زیادتی اور گوشت
 کی کمی اور بوجہ اور ٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا اسپر طرح گاہے بھیس سے مقصود و عظم
 و رد ہے اوسکی تیز رفتاری اور قد بازی اور بار کشی پر کسی کو نظر نہیں گلاب کی خوشبو

اگرچہ اس بات میں خاص تحقیق ہو
 مگر اس کا کمال اور نقصان منحصر ہو

اور رنگ پر مدار کار سے ذائقہ سے کچھ غرض نہیں اور اس کے ذائقہ سے روکا رہے
 رنگ اور خوشبو سے چند ان مطلب نہیں کتاب کو انسان کو کھینچتا ہے غرض اصلی
 چھٹا ہے کپڑوں کو جلا کر گور وئی پکائے ہیں لیکن اصل مطلب چھٹا ہے اللہ ہر چیز سے
 ایک مقصود اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اوسکی برائے کمالی برای منتظر صلیح انسان کو
 بھی سمجھے پروہ بات جیسے اسکی بھلائی اور برای موقوف ہو وہ کیا ہے یہ کم فہم اپنی فہم
 کے موافق غرض کرتا ہے اگر وہی ہو تو فیہا ور نہ جو اور سب صاحبوں کے نزدیک ہزار
 پائے ذہن ہی مجھے کیا انکار ہے کیونکہ جو سب اس مطلب ہے اس سے منہی اوس سے نکل آئیگا
 ان غرض فہم نارسا میں اس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک معجون مرکب ہے کہ چند
 مفردات سے اسے ترکیب دے کر بنایا ہے اول تو عقل جو سب میں خبر اعظم ہے دوسرے
 شوق یا خوف تیسرے ارادہ اور اختیار چوتھے قدرت اور طاقت پانچوین یا محنت
 یا خون آٹھ ناک وغیرہ کوئی ایسا فرد بشر نہیں کہ سب میں پانچ یا تین نہوں مان
 کی زیادتی کا فرق ہوتا ہے اور اگر کسی میں نہوں تو وہ انسان نہیں تصور انسان
 ہے سو عقل سے غرض اصلی نیک و بد کی تمیز اور عقل برے کا پہچانتا ہے اور شوق کا کام
 جمعی بات کی طلبہ ارادہ کا او بھارنا ہے اور خوف کا کام ٹہری بات سے ارادے کا
 ہٹانا اور ارادے کا کام قوت سے قدمت یعنی اور قوت کا کام یا محنت یا خون سے بیکار
 یعنی گران سب کی اصل دو باتیں ہیں ایک تو وہی عقل مذکور دوسری وہ جو ہر
 کیس سے عمل جو یکے تو اخیر کی چار باتیں اسی شے میں کے لیے ہیں اسی لیے ان سب کو
 ملا کر ہم ایک نام یعنی قوت عقل جو نیز کرتے ہیں بالحد عقل اور قوت عمل میں رابطہ
 حاکم اور محکوم کا سہا ہے کہ حاکم بالادست یعنی خالق عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے
 محکوم بنادیا ہے اور اگر کبھی قوت عمل خواہش خلاف عقل کے تعجب کے سب عقل کی نسیل احکام
 میں قصور کرے تو عاقبتوں کے نزدیک اس سے عقل کی در ماندگی اور نفع کا حاصل ہوتا

اور اس سے ہر انسان کی عقل

اور اس سے ہر انسان کی عقل

اور نقصان کا پھر پختا لازم آویگا منصب حکومت نہیں جاتا۔ ما اب سنئے کہ جب عقل مند
 کا کام نیز واقفین بیک و بد بٹھہرے اور قوت عمل کا کام عمل کرنا تو اول کی حکومت اور
 دوسرے کی حکومتی کے لحاظ سے مجموعہ مرکب کا کام نفع کے کام کرنے اور نقصان کے کاموں
 سے بچنا پھر ان واسطوں صورت میں بیک بٹھنے کام بچلے اور بٹھنے بڑے ہونگے ورنہ عقل
 کی کمزوری اور قوت عمل کس بات میں عقل کی تابعداری کر گئی ہیگا سے ایک ایسے
 معلوم ہوا و دینے کہ قوت عمل عقل کے سامنے بیزلہ قلم کے کاتب کے آگے یا بیزلہ سبیل کے
 بڑھئی کے مقابلے میں ہے تو جیسے قلم یا سبیل اپنے لیے کچھ نہیں کرتی نفع نقصان ان کے
 کاموں کا جو کچھ ہے کاتب یا بڑھئی کو پوچھتا ہے اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے یا سبیل
 جھڑ جاتا ہے تو اول وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصود اصلی قلم اور سبیل سے نہیں ہاں
 مقصود اصلی کے حاصل کرنے میں بھی البتہ نے الجملہ نقصان پسین آتا ہے معذرا و نومور تو
 عاقلاًوں کے نزدیک بڑھئی اور کاتب ہی کا نقصان ہے قلم اور سبیل کا عقل کے نزدیک
 کچھ نقصان نہیں کیونکہ نفع و نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت و رنج سے
 بھی تعلق رکھتا ہے قلم اور سبیل ان دونوں سے پاک ہیں اس لیے قوت عمل جو کام کرتی
 ہے حقیقت میں اپنے لیے نہیں کرتی بلکہ اصل میں جسم عقل کا باجان کا کہ جس کے سامنے
 عقل بیزلہ وزیر مشیر کے ہے نفع نقصان ہوتا ہے الفرض طرفین میں سے اسطر حکار بط
 مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر ہو چھتا ہے قوت عمل اور اوس کے تابعین یعنی بن
 کے اجزا پر تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے اپنے قوت عمل عقل کے
 اشاروں پر چلتی ہے جیسے قلم پر کاتب کا یہ اثر پڑتا ہے کہ بے اختیار اپنے لگتا ہے اور بھی
 اس سے زیادہ بھی ہوتا ہے جیسے غصے کے وقت چہرے کا تھمنا اور آنکھوں کا سرخ
 ہو جانا اور خوف کے وقت ہنسنے اور رنگ کا اوڑنا غور سے دیکھے تو یہ اثر کچھ
 فرمانبرداری کی قسم میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تعلق اور رشتہ داری پہنائی کا اثر ہے

اگر کاتب یا سبیل

میں کہ نقصان کا نقصان اور جان و قوت عمل
 عقل کی قسم دینے پہنائی کا اثر ہے حکومت کا

بنائی ہے اوس سے بالطبع نفرت ہوا کرتی ہے اور کسی غارتے کے باعث اوس طرف کو
 رغبت ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں مثلاً روٹی پانی انسان اور سوا اسکے اور حیوانات
 کے حق میں نافع ہیں بدن کا قیام اور بقا، قوت اور استطاعت عمل اسی پر منحصر ہے
 تو دیکھیے کہ کس قدر اسکی رغبت ہے اور اگر بخاریا اور بیماری کے باعث ان سے نفرت ہو جا
 تو اس سے رغبت اصلی زائل ہو جائیگی اسی طرح پھوڑے و ذیل کی کائن اور خارش کے
 تو بخ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے تو
 اس سے نفرت اصلی اور تکلیف ذاتی بسبب اسکے مضر بدن اور نقصان تن کے ان
 دونوں سے ہر کسی کو بے جانی نزدیکی بلکہ اطباء اس رغبت نبجیل اور نفرت بیوہ کو بھی
 مثل بخار و دوسر وغیرہ کے ایک مرض جدا گانہ سمجھ کر تا مقدور اوسکے زوال کے فیالمیں
 رہتے ہیں اس تقریر سے مثل طب بدنی کے ایک طبیب روحانی کا بھی پتا ملا عجیب نہیں
 کہ دین حق بشرح بسط قواعد طب روحانی ہی کو کہتے ہوں کیونکہ حاکم علی الاطلاق
 خدا ہے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقل بمقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون و چرا کرے
 کیونکہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے خدا ہے والا نشان کے سامنے عقل کا اس سے زیادہ
 مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی مفتی بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہوتے ہیں یہ بھی ایک بنا ہو حاکم
 ہے پر اوسکی شانت اور دانائی سے یہ بعید ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر
 حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانین حکمرانی عطا فرمائے جب وہ کسی قضیہ میں اُون تو
 کے موافق حکم لگائے تو اوسکے خلاف اور کسی کے ماتھے کہلا بھیجوائے اس صورت میں شک
 اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہو گا تو اوسکی کرنے نہ کرنے کا آتا ہو گا کہ جیسے عقل صاحب
 اور ذہن ناقب نافع یا مضر بتلائے اور اوسکے کرنے نہ کرنے کی سوچ جائے بلکہ غور سے دیکھیے
 تو عقل ایک جام جہان نمایا دور بین غور و بین ہے کہ اوس سو ہر شے کی حقیقت اصلی
 اور فرق مراتب اُنکا معلوم ہوتا ہے اور ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو دانشگاہ

حاکم اور دانائی عقل صاحب کی صفات
 نہیں ہو سکتا ہے۔

کر کے بتلا دیتی ہے اس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی بلکہ ہر کسی کی
 پیشانی پر جو نیر خد ازندی اور حکم الہی مینے نافع ہونا یا مضر نہ ناجو اوس شخص کی نسبت
 لکھی ہوا ہے کھنا دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے ہر عقل کو نہ یہ مثالی ہے کہ ہر جہاں ہر اعتباراً
 کرے اور نہ یہ رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کو خبر کر دے ہر جگہ عقل کامل چاہتے
 طب بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و نا کس نے دریافت نہیں کیے نہ فہرہ اسطرطاطا فہرہ
 اسطرطاطا نہ یہ باتیں معلوم ہوں طب روحانی تو بلحاظ لطافت روح کے نسبت بدن
 کے طب بدنی سے کمال درجہ کو لطیف ہوگی وہ ہر کسی سے کہے کہ وہ دریافت ہوگی سو
 اگر کسی شخص کا کامل ہونا طب روحانی میں کسی طبع ثابت ہو جاوے تو اس کے شعور
 بجزیرہ میں کی بیشی ایسی ہی بجا ہوگی جیسے کسی کامل طبیب جسمانی کی بات میں
 ہر کوئی داخل دینا بلکہ اس سے بھی زیادہ کیونکہ طبیب جسمانی کا کمال چند ان کمال نہیں
 اور طب روحانی کا کمال تو کمال حصول بھی ہر کسی کو محال ہے مان اگر کوئی طبیب کسیکو
 شربت بنفشہ یا خمیرہ بنفشہ مرکبات دو اون میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اوسکو
 میسر نہ آئیں تو لازم ہے کہ اوسکے مفردات کو ہم ہو چکائے اور اوسکے بنائے میں آگ
 پانی برتن وغیرہ جس جس چیز کی ضرورت پڑے سب فراہم کر کے اوس ذرات مرکب کو
 تیار کرے اور اس سے نہ ڈرے کہ طبیب نے فقط خمیرہ بنفشہ ہی بتلایا تھا اور اس کو جیسے
 کے کرنے کو نہیں کہا تھا کیونکہ اوسکا خمیرہ بنفشہ کو بتلانا اس سارے پچھڑے ہی کا بتلانا
 اسکے کرنے میں کچھ ایسے کہے سے کی بیشی نہیں اس بطرح کوئی طبیب روحانی اگر ایسی
 بات بتلائے کہ اوسکا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو تو اوس سامان کا فراہم کرنا
 کچھ کی بیشی میں داخل نہیں بلکہ اس سامان کا کرنا اوسی کے حکم کا بجا لانا ہے علی ہذا
 جیسے وہی کہے کہ کو یا در کھنا یا لکھ لینا کچھ کی بیشی میں داخل نہیں بلکہ کمال متاع
 الی نشانہ ایسے ہی طبیب روحانی کے کہے کو یا در کھنا یا لکھ لینا کی بیشی میں

اگر کسی کو اساتذہ کرام سے استفادہ ہو

شمار ہو گا اعتبار کو یاد رکھنا چاہیے کہ بہت کارآمد ہے اور جو کسی دین والے بابت
 کی بیشی کے اسپین تکرار کریں تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اس قاعدے کے موافق اونکا
 فیصلہ کر دیں اگر وہ دین اصل سے حق ہے تو بیشک ایسی کمی بیشی کے سبب سب قسم
 کی کمی بیشی غلط ہوگی الحاصل بعد ذہن نشین کرنے اسبات کے کہ درمیان عقل اور
 قوت عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جبکہ سب عقل و روح کو قوت عمل سے نفع نقصان
 پہنچتا ہے یہ بات ثابت ہوئی کہ بہت سے اعمال عقل و روح کو مضر ہیں اور بہت سے
 نافع اسی کا نام بھلائی برائی ہے اور یہ بھی مبنی اور اصل طب کا ہے بدن کے نافع مضر کو
 پہچانتا طلب بدنی ہے روح کے نافع مضر کو جانتا طب روحانی ہوگی ابجگہ سے یہ بات بھی
 ثابت ہوئی کہ بھلائی برائی ہر شے کی ازرائی ہے اور دین حق کے کرنے نہ کرنے کی باتیں ہی
 ہوگی جو عقل صاف اور روح پاک کو اوسکی رغبت یا اوس سے نفرت ہو مگر یہ ہمارا
 مختار اور نہ ہم تو جیسے بیمار والا کھانے سے متفر ہو جاتا ہے غذا سے روح سے متفر ہیں
 اور مثل خارشون اور ونبل والون کے اوسکے مضرات کی طرف مائل اور یہ بات ہر کوئی
 جانتا ہے کہ سچی بات کو دل ایسا قبول کرتا ہے کہ جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھالی کو
 قبول کرتا ہے اگر چند کھانے کھا کر مٹھالی کھا بیٹھے تو معدہ اپنی کشش پہانی سے مٹھالی
 کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے جیسے مقناطیس لوہے کو بعد دین اسبات کی وقت تو
 کے ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسی صورت میں کسی کو نئے کا اتفاق ہوتا ہے تو کھانے کی ترتیب
 کے لحاظ کے برعکس مٹھالی سب کے بعد نکلتی ہے حالانکہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے
 اول نکلتی اسلئے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگر چند آدمی کامل عقل ایک طبیعت کے
 ایک زمانے میں ایسے حال میں ہوں کہ اونکو کسی ہندو مسلمان نصاریٰ ہود وغیرہ
 سے اتفاق ملاقات ہو اور نہ اونکی راہ و رسم میں سے کوئی بات اونکے کان پڑے
 اور اتفاقات سے کوئی خواہش غلط عقل بھی اونکو پیش نہ آوے اسواو اسکے

اگر کسی بہت درجہ کی بیشی کرے
 کہ وہ ایسی ہی اس قاعدہ کو موافق نہیں
 کر دین

بہت درجہ کی بیشی کرے

جو اسباب غلط فہمی ہوں اُن کے رہنمون تو وہ بیشک موافق نیز عقل اور ہدایت
 دانش کے اپنے لیے ایک راہ و رسم مقرر کرین اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی
 طریق پر ہونگے مان اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو یا طبیعتوں میں فرق ہو اور
 اختلاف طبائع اور تفاوت کائنات کا بھی قرار واقعی ہو تو ہوتا ہے کہ برقیاس غذا کے
 بدن کی ایسی مرغوبات ہیں کہ جو زائد اصل غذا سے ان کچھ اختلاف واقع ہو سکتا
 ہے تفہیم کے لیے غدا سے روحانی میں سے اصل غذا کے اقسام کا اصول اور زائد فروغ نام
 تجویز کر کے تفصیل اس اجمال کی بقدر مناسب موافق اپنی فہم ہمارے گزاریں کرتا ہوں
 جناب میں جیسے غدا ہے بدنی میں گیہوں کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے اور باقی اقسام
 مٹھائی اور کھٹائی چائول بیوہ جات اور بیماریوں کی دوا میں زائد از فرع ہیں
 یہاں تک کہ گیہوں کی روٹی اور مٹھا میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فرد بشر سوا
 بیمار کے خالی نہ ہوگا اور باقی اقسام میں باعتبار طبائع اور اختلاف موسم اور فرق عمر اور
 تفاوت اراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں کسی کو میٹھا کسی کو کھٹا کسی کو
 پلاؤ کسی کو زردہ کسی کو انگور کسی کو کھجور کسی کو آنب کسی کو گنا اور کسی زمانے میں
 شہن خلوا اور شہاگ سوٹھ اور کسی وقت میں فالودہ اور اعلیٰ اور فالسے وغیرہ کا
 شربت مرغوب ہوتا ہے لڑکپن میں مان کے دودھ سے کام چلتا ہے بڑھاپے میں
 حلوائے بے دودھ سے کام نکلتا ہے اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور
 کسی میں کوئی اسطرح اگر غذا و دوا روحانی میں بعد اصول کے فروغ میں
 تفاوت ہو تو کچھ عجب نہیں مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے بڑے ہیں کہ جسکے
 سبب سے ایک دوسرے پر ہر بات میں قیاس نہیں کیا جاتا ایک توبہ کہ بدن اربع عناصر
 سے مرکب ہے سو انہیں سے جوں سی غلط کے غلبے کا زمانہ آئے اُس میں آؤس غلط کے
 مغلوب کرنے کی غذا میں مرغوب ہوتی چاہیں اسی لیے گرمیوں میں شربت اور

روحانی
 فیصلہ اجمال اور فروغ

ہیں اور روح میں چند فرق آئے
 ہیں جو ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں

فالوہ اور جانوں میں آئین حلاو وغیرہ مرغوب جو بین سو برس دن بین ہر نسل کے
 فی الحکمہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے اور مکہ کارخانہ بدل جاتا ہے بخلاف روح کے کہ وہ ارن
 ارن عناصر سے مرکب نہیں بدن کا ارن عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے ظاہر ہو چکے
 طبیعوں ہی کے تفصیل سے معلوم ہوا ہمیں تمہیں جیسا معلوم ہوتا معلوم ہے روح جو ایسی مخفی
 چیز ہے کہ باوجود اتنے پاس ہونے کے معلوم نہیں اسکی ترکیب ہر کس کس کیونکر جانے
 اور اسکا اختلاف موسم بخیر و حایون کے کون پہچانے دوسرے یہ کہ ہر زمانے میں الائنات
 اکثر بدن صحیح و تندرست ہوتے ہیں اور کم مرلیض چنانچہ ظاہر ہے بخلاف ارواح کے کہ
 وہ اکثر مرلیض اور کم صحیح نظر آتے ہیں اپنے زمانے کا تو مال انھوں سے دیکھتے ہیں کہ کثرت
 آدمی موٹی موٹی باتوں میں کہ جو سب اس کے بھلے بڑے کو جانتے ہیں جان بوجھ کر خلاف عقل
 عمل درآمد رکھتے ہیں اور جو ایسے عیب ہیں کہ مثل نپ دق کے اور کو تو کیا خود اسے بھی
 یہ معلوم ہون اسکا تو کیا ذکر ہے اور انکو حکیم ہی پہچانے تو پہچانے اور پہلے زمانوں کا حال بھی
 ایسے ہی سنتے چلے آتے ہیں اور مرض کے وقت بیشتر اپنے مرغوبات کی طرف رغبت نہیں
 رہتی جتنا کہ پھر خدا سے کریم صحت نہ عنایت فرمائے اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدا
 سے امراض ہی میں مبتلا ہیں صحت کا نام ہی سننے جاتے ہیں خدا چاہے کیسی ہوتی ہوگی
 سو یہ اپنے مرغوبات کو کیونکر جانیں مان اگر کوئی ایسا کامل کہ جسکی روح کی صحت
 اور عقل کی سلامت ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے اور وہ مرغوبات غیر مرغوبات
 کی تفصیل بتائے تو کیون نہیں معذرا ظاہر کی نعمتوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے
 اونکی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے اور جن چیزوں کی لذت سے واقف ہی نہیں نگہی
 برتا نہ کبھی اونکا ذائقہ سنا تو اونکی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی سو دین کی باتوں
 کے ذائقے سے اکثر دن کو آنکھ کھول کے آجنا کہی خبر ہی نہوئی انقصہ اگر کسی کو بندگی
 فقر یا بے شکریہ جی میں سمائے کہ جب دین حق مرغوب طبیعت کا نام ٹھہرا تو مضبوط

روح کی ترکیب اور اختلاف موسم بخیر
 و حایون کے کون جانے۔

ارواح اکثر مرلیض اور کم صحیح
 ہیں۔

ہماری طبیعت لچیلیگی چلین گئے تو یہ اُونکی مثل کا تصور اور منجملہ امراض ارواح کہ ہے
 بند کی تقصیر نہیں یہ کم عقل اگرچہ عقل تہ بہرہ نہیں رکھتا پر چونکہ اس غمخیز و غم
 میں ہر دم غم کی طرف متوجہ ہے امید وار ہے کہ یہ تقریر اکسیر نہیں تو باہل خاک بھی ہونگی
 م دو اناہوں ولیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی ۴۰ پر جیسے کا ملون ہے اسید وار
 کلمۃ الخیر یا خواستگار تکلیف اصلاح ہوں ایسی ہی درستہ صاحبون سے یوں ملتی
 ہوں کہ خدا کے لیے اگر میرا کہا نہائیں تو بے سچے سوچے اعتراض بھی نکرین میرے یہ کہ
 امراض بدی مین سے اور ہی امراض پیشتر عالم مین واقع ہوتے ہیں اور وہاں کے نیک
 کثر اتفاق ہوتا ہے اور امراض روحانی مین قطع نظر خاص خاص مرضون کے مثل کہ
 حسد بخل تکبر خود پسندی وغیرہ اور جو اُونکے لوازم اور آثار مین سے ہیں وہ مرض عام
 جنگو وہاں روحانی کیسے اکثر عالم مین رہتی ہیں تصدیق اسبات کی اگر نہ نظر ہے تو جس
 قدم کو چاہے دیکھ لیجیے کہ شادی غمی اور سوا انکے اور معاملات مین ایسی ایسی رسوم
 و قیود کے پابند ہیں کہ خود اُونکے نفسا فون کے دل و جان سے نفرت ہیں اور دیکھ اور ہر
 ہیں علی ہذا الشیاس ہر فرقہ ایک جہاں ہے ای عقائد پر دل جھائے ہوئے بیٹھا ہے سو جہاں
 سارے فرقون مین سے اگر کسی کو حق پر قرار دین شب بھی اکثر لوگ تو باطل ہی پر چلے
 اسی طرح ہر قوم کی بعضی عادات ایسی خلاف عقل ہیں کہ اُونکے خلاف قتل ہونے مین
 کسی کو خلاف نہیں ہندوستان کے رنگھڑ گوجر اور انڈالستان کے کوہستانوں اور
 عرب کے بدو و نمین چوری قزاقی اس درجے کو قروح ہوئی ہے کہ رواج کی رو
 موجب ملین و تشیع نہیں رنڈیوں کی قوم مین زنا کی بہ ترقی ہوئی ہے کہ مہو ب ہونا
 نور کنار اوسکو اپنا نہر سمجھتے ہیں بعض قومون مین شرابخوری اور پیے پردگی اور
 بے ناموسی کی بہ فحش ہو چکی ہے کہ اسکے باعث سیکڑون رنج پہنائی اوٹھاتے ہیں
 پر زبان پر نہیں لاتے انھون مین غل اور بزدلی اس حد کہ ہو چکی ہے کہ حدود و ضوابط

تو کہتا ہے کہ
 ہر قوم میں
 بعض عادات
 ہیں جو
 عقل کے
 خلاف ہیں

افترض کہ ایک گناہ مستحق موت و خوارگی عاقلوں کو اتنا بھی تباہت ہے غافلوں کا ہزاروں
 داستان ستر بھی کان گرم ہوگا یہ طرح پہلے زمانوں کا حال مٹتے ہیں کہ کوئی قوم کسی بلا
 میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا اور باہمہ ایک زمانہ
 دراز کے بعد عالم کا رنگ باعتبار عادت بدل کے کچھ ایسا بدل گیا کرتا ہے جیسے نواح سہارنپور
 کی آب و ہوا نسبت سابق کے بدل کر ایسی ہو گئی ہے کہ اب اکثر وہ امراض پیدا ہوتے ہیں
 کہ جو کبھی پچھار یوں میں سنار کرتے تھے اور پہاڑ کی آب و ہوا اب وہ خوش آئند ہے کہ
 اور لوگ اگر مول سے تولیجا میں مشہور ہے کہ تیرہویں صدی سے پیشتر جو خوبیاں تھیں اب
 نہیں اور جو برائیاں تھیں اب دیکھنے پڑیں آئندہ بلحاظ وجود مذکورہ عجیب نہیں کہ طلب
 روحانی کی رو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے یا ہر قوم کو ایک جدا معجون
 دیا جائے تو یہ اختلاف ادیان عبادات میں ہو یا معاملات میں شرط آسانی ہونی آون
 ادیان کے عجیب نہیں کہ اسوجہ سے ہو اور کچھ دور نہیں کہ کسی زمانے کے چند احکام دور
 زمانے میں موقوف کیے جاویں اور آونکے بدلے اور حکم دیے جاویں اب بات کہیں کی
 کہیں جا پڑی اعمال کے حسن و قبح اور اولیٰ بھلائی برائی کے ثابت کرنے میں اس
 کج بیان کی تقریر یہ غلطان پہچان ہوئی کہ مطلب سے کوسون دور جا پڑا اگر الحمد للہ
 کہ خدا سے کہہ گئے اپنے افضال سے بڑے بڑے مطالب عالی حل کر دیے اب پھر یہ مطلب
 آتا ہوں اور ایک دو اور دلیلین اثبات حسن و قبح کی سناتا ہوں مہربان چار باتیں
 اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ اولیٰ بھلائی میں عالم کو ایسا اتفاق ہے جیسا روز کے
 روشن ہونے اور رات کی اندھیری میں کسی کو کلام نہیں ایک تو عدل و انصاف اپنے
 حق والوں کے حقوق ادا کرنے و دوسرے دوسروں کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنے
 تیسرے شہادت یعنی سبک حرکت نہونا اور بنیادہ اور بیودہ کام کرنے جو حقے نفاس
 اور پاکیزگی سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدا سے کہہ گئے کسی کو عنایت کرتا ہے تو اور

لیست روحانی و اخلاقی اختلافات
 اختلافات زمانہ با تعداد اقسام تو یہ ہے کہ

فرق احکام و عبادت

اعمال و عبادت

فرق عبادت و اخلاق

فرق عبادت و اخلاق

اسکی تعریف کیا کرتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو کیا کرتا ہے اور حسین: اخلاق نہیں سب
 قوس کے دلوں میں اسکی طرف سے کشیدگی ہو ا کرتی ہے اور سارا جہان اسکو بڑا کرنا
 ہے اور وہ خود ایسے لوگوں کا کہ جو موصوف باہین اور صاف ہوتے ہیں بیشتر حسد کیا کرتا
 ہے وہ حسد کو بظاہر اسوجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و تاب مخدوم انام اور عجب و غایب
 ہو ا کرتے ہیں پر واقع بین یہ ساری سوچگی ان اوصاف ہی کی وجہ سے ہو ا کرتی ہے
 کیونکہ اونکی محبوبیت اور مخدوم ہونا ہی تو انہیں اوصاف پر موقوف ہے بالکل حسد کو یہ ہو
 یا ہو مگر اس کے دل میں بھی ان اوصاف کی خوبی ہو ا کرتی ہے اب کان و ہر کر سنیے کہ
 یہ چار باتیں کہنے میں تو چار ہیں پر پور سے دیکھیے تو انکا پھیلاؤ رشتہ خیال کو بھی تنگ
 کیے دیتا ہے کتر ایسے محفل سمنون ہوتا کہ جنکی اتنی بڑی تفصیل ہو سوتی تھی سراسر مشعل
 کو شرح کر کے بعد میں اسکا نتیجہ عرض کرونگا جناب من خدا ہے تعالیٰ کے حقوق و عبادات
 ولی ہوں یعنی خدا ہے بزرگ کے برابر کسی کو نہ جانتا اسکو محبت سے ہر دم یاد رکھتا اسکی
 اسانوں کا نہ مہیوانا اس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم دلیل و خوار سمجھتا اس سے ڈرنے نہ
 اسکی رحمت سے فوید نہ تا اور مثل اس کے جو حال کہ اسکی عظمت اور اپنی کمتری کے سبب
 با عبادات بدنی یعنی سجدہ و سجود وغیرہ جو چوتھیوں کے کام خاص اسکی کی تعلیم کے لیے
 ہوتے ہیں با عبادات مالی یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیے ہوئے مال میں سے
 دینا: تینوں قسم کی بندگی ان عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں بلکہ قسم اول سمجھنی چاہیے
 کیونکہ جب ہم خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی مالیتوں کو
 اگر اونکو کوئی ہماری خلاف مرضی اپنے تصرف میں لائے تو اسکو ظلم سمجھتے ہیں تو وہ
 مالک المالک کہ جو انکا اصل خالق ہے بدرجہ اول مالک ہوگا بلکہ ہماری تمہاری مالک
 تو فقط مال ہی میں جیتی ہے اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات ماتھے پاؤں کھ
 وغیرہ میں ملک مالیت کی گنجائش نہیں اسی لیے خرید و فروخت ہر وصیت میراث

بخیر و بخت و بخت و بخت

حقوق اقرار و اجاب و قسم و قسم و قسم

وغیرہ اسباب شکایات کی آسمین باری نہیں ہوتی پر خدا سے مالک سب چیزوں کا
 مالک معلوم ہوتا ہے کیونکہ سب اوس کی بنائے ہوئے عطا فرمائے ہوئے ہیں اپنے پاس انکو
 ایک ستارہ جتنا چاہیے اس صورت میں ہر چیز کو ان تینوں قسموں میں سے اوس کے
 کام میں لانا چاہیے ورنہ انصاف کہاں اور عدل کجا اس بطرح مان باپ اولاد اور
 سوا انکے اور دور و نزدیک کے فراتوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا یہ بھی
 منجملہ عدل اور انصاف اور اوسے حقوق کے گنتا چاہیے کیونکہ کہ وہ چیز کہ جس کا نام
 حق ہے اور اوس کے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہیے بعد تفتیش کے یوں معلوم
 ہوتا ہے کہ وہ مبادلہ احسان ہے فقط اور کچھ نہیں مشتری کے ذمے جو قیمت واجب ہو جاتی
 ہے تو اسی لیے ہو جاتی ہے کہ بائع نے اوس کے ساتھ بخلائی کی اور اپنی چیز اسے دیدی
 اسے بھی چاہیے کہ اوس کے ساتھ بخلا کرے پر جو احسان کہ اپنی غرض کے لیے غرض کے
 اندازے کے موافق دوسرے کے ساتھ کرنے ہیں وہ اوس احسان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا
 کہ جبے غرض اور جیسے باب ہو اور یہی طرح احسان مالی احسان جانی کے ہم سنگ تو کیا
 ہاں سنگ بھی نہیں اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھئے اور احسان بائع کو دوسری طرف
 رکھ کر دیکھئے اور تو لیتے نامعلوم ہو کہ احسان والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی
 اتنا کچھ ہے کہ احسان بائع اگر یہ بہت ہی کچھ ہو اوس کے سامنے کچھ نہیں پھر جب حق بائع
 استدر واجب الادا ٹھہرا کہ سب جانتے ہیں تو حقوق مذکورہ کچھ اس سے بھی زیادہ
 ہونے چاہئیں شاید اسی لیے ہر قوم میں والدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں
 سے گناہا ہے بلکہ اس حق کو استدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الادا نہیں سمجھتے اور
 اسی طرح اقارب و احباب سے مروت کرنی ہر قوم میں محمود ہے بالجملہ اس قسم کے معاملات
 سب مثل ادا سے حقوق اہل معاملات اور شرکاء کے داخل عدل و انصاف و ادا سے
 حقوق ٹھہرے اسی طرح شیریں زبانی مانتھہ پانوں کی خدمت زبان کی سعی و سنار ش

بلا وجہ احسانات رسائی دوسری قسم
 احسان کی ماتحت ہے

کچھ بیوج دینا دلانا احسان کے باعث گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوسرے کو راحت کا پونچنا اظہارِ شمس ہے
 اس بطورِ غیرت میا پاس ننگ و ناموس ترک و اہیات اور کھجی ٹمرا کا ضائع نہ کرنا
 یہ سب تمنائے کی جزئیات ہیں۔ معلوم ہوتے ہیں اور نہ پاکیوں کی قیل و قیل سے تن بدن
 کپڑا اسکان پاک صاف رکھنا اور نہ پاک چیزوں کے کھانے پینے سے پرہیز کرنا سب سفاقت
 اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔ سو مرتبہ یعنی جانوروں کی غسل سکر کے جو کثر
 نہ ہوں میں سنتے ہیں گو کسی کو شل نفرانوں کے اب اُسکے موافق عملدرآمد ہو عجیب
 نہیں کہ اسی وجہ سے جو کیونکہ نفیس طبعوں کو یہ کب گوارا ہوگا کہ جس جانوروں کے
 گوشت پوست میں پافانہ رچا ہوا ہو اور شب دروز اُسکی وہی غذا ہو اُسکو
 شوق سے کھا میں اور غرض سے لے کر کھجیا میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ تمنائے
 اسکا کھانا بیوج سمجھا گیا ہو مگر اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھانے والے کے
 مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا سرد بناتی ہے۔ علیٰ ہذا جو اثر غذا میں ہوتے
 ہیں غور سے بہت کھانے والے میں سراپت کرنے میں از بسکہ شجاعت اور مردانگی
 جان داروں کا کام ہے درود و وار سے مردانگی نہیں ہوتی جان داروں کے گوشت
 کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دشمنانِ خفا و شناس
 یوں منقول ہے دانشہ عالم کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اُسکے جوڑے پر اگر کوئی اور
 ہتھیار نہ کرے تو یہ اُس سے بے مائل لڑتا ہے پر خیر کہ ابسا غیرت ہے کہ
 اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خیر راہی ماہ کو اپنے تصرف میں لائے تو یہ کھرا دیکھتا
 تو بیشک موافق قاعدہ خدا کے جو ابھی مذکور ہوا اُسکی کثرت سے کھانے والوں میں
 یہ یہ عیب رفتہ رفتہ سراپت کیا کرتا ہوگا مہذا مانتہ کٹنگن کو آرسی کیا چاہے عیان
 یہ بیان جو قوم اسے کھاتی ہیں اونکی غیرت و حمیت سب جانتے ہیں متنبہوں کو

کچھ بیوج دینا دلانا احسان کے باعث گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوسرے کو راحت کا پونچنا اظہارِ شمس ہے

کچھ بیوج دینا دلانا احسان کے باعث گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی

کو یہ بات بری لگے گی پر مشقت کمائے دالا ہی کیون نہو اسے پسند ہی کرے گا اس سے
 ایک فائدہ بہت عمدہ نکل آیا کہ جس جانور میں کوئی مشقت غلات ان چار اخلاق
 مذکورہ کے غالب ہوگی تو اُس کا کھانا پسندیدہ عقل سمجید نہ ہوگا اور اگر وہ چھٹے
 تو اور بھی ناپسند ہوگا غلے انداز القیاس اسے طرح اگر کوئی فعل ایک خلق سے ان
 چاروں میں سے فطن رکھتا ہے تو وہ اُسی کے موافق عمدہ گناہا و گناہ اور اگر وہ چھٹے
 یا چاروں سے مربوط ہے تو اُسی قدر محمود و گناہ کا پھر کمی زیادتی کا تعلق فرق دوسرا
 مان باپ کے ساتھ احسان کرنا از سبکہ عدل و احسان دونوں سے تعلق رکھتا ہے تو
 نسبت خیر کے احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا ایسے ہی انداز والدین نسبت اور نچلی
 انداز کے اور بھی بڑا ہوگا اسے طرح خنزیر خواری یا بیوہ کے خلاف نفاست ہی نہیں
 بخلاف متانت ہی ہے نسبت زسے ناپاک خواروں کے زیادہ بری ہوگی اور جو بعضے نفرت
 کا کھانا مثل زہر وغیرہ کے بعضے مذہبون میں ممنوع ہے تو عجب نہیں کہ خلاف عمدہ
 سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو کیونکہ جب کسی غیر چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں
 لاتا اُس سے خراب کر دینا ظلم گناہا و تباہی تو اپنی جان و تن کو بھی جیسا ابھی گذرا ہے کہ
 اپنی ملک نہیں خدائے مالک و ملک کی ملک ہیں سو بلا اُسی اجازت کے کوئی کام
 ایسے لینا یا انھیں خراب بر باد کر دینا اول درجے کا ظلم ہوگا اور اپنی جان کے ہلاک
 کر دینے کی اجازت کا خدا سے حکیم کی طرف سے ہونا ہرگز قرین عقل نہیں ہو سکتا کیونکہ جان
 و تن کے پیدا کرنے سے جو کام لیتے تھے تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائینگے تو گویا اپنا تلف
 کر دینا ایسا ہوگا جیسے کسی کارگر کے آلات کا بے وجہ توڑ ٹوٹا لینا اور یہ تو سب جانتے ہیں
 کہ یہ ظلم مرتکب ہے مان اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی رہے تو یہ
 ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو اپنے پاس سے کوئی آلہ دے کر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ
 اُس کام میں ٹوٹ جائے تو اس کو ظلم نہ کہیں گے اس طریقہ پر اگر کسی دلیل کا دل سے ہر کو

خود کسی کی حرمت کا دلیل

خدا کی راہ میں جان و مال قربانی

اہانت نہ اندر ہی پاکیزہ و اچھی خود پر کے جانور دن کے گوشت کے باب میں نمائت ہوئے
 تو اس کے گناہ میں ظلم نہ ہو گا گو اس بات کے سننے سے ہمارے دل کے اوں تو گون کے ہونے
 نہیب نہ ہو سکتا اہانت نہیں ایک دم کو کان کے سننے ہو جائیگا اور عیب نہیں کو باطل ہو
 پر کان ہو کہ یہ کیسی پاپ کی باہین کرے لگا پر شبہ کسی کی خوشی یا غمی سے کیا غمی
 میں اپنے خیالات پریشان کو اہل انساں کے سامنے عرض کر کے امید دار تسلیم ہو جائیگا
 اصلاح ہون اگر پسند آئے قبول کریں نہیں تو اصلاح میں تو کچھ مشکل ہی نہیں
 ہر حال کو جس کے گناہ کے نہ گناہ کے معتدل ہونے ہونے پر اسے نہ ایک جدا گانہ غم
 بھی سیاد کیا ہے عین اسباب کے پاس موجود ہے جو بندہ یا بندہ اگر کسی کو دیکھتا ہو
 ہووے تلاش کرے اب پھر بات کہیں کی کہیں چو پچی اسطرت سے ظلم کو روک کر
 پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا چون مہربان سن جب یہ بات قرار پائی کہ ان
 چار باتوں کے نیچے استدر اخلاق صبیحہ داخل ہیں تو ان اخلاق کے مخالفات کا کیا
 ہی حال سمجھنا چاہیے جو باتیں کہ عدل و انساں کے اقسام ہیں سے ٹھہرنے والے مخالف
 سب ظلم کے اقسام ہیں سے ہونگی اسے نہ ان القیاس جو باہین کہ احسان اور ستائش اور
 نفاس کے تحت ہیں تو ان کے مخالف باہین بدعتی اور سبکدستی اور گندگی طبع کے اقسام
 ہیں سے ہونگی اللہ جان خلق اچھے اور چار خلق برے تو اسل ہیں اور باقی سب اچھی
 فرع اور بعد جس کے بون معلوم ہوتا ہے کہ ان آٹھ اخلاق سے کوئی شلق اچھا یا
 برا باہر نہیں اب سینے کہ اعمال اور افعال اختیار ہی اخلاق ولی کے سامنے عینہا ایسے
 ہیں جیسے تخم کے آگے شاخ و برگ بیشاخ و برگ کے جیسے تخم پر پھل نہیں لگتا ایسے ہی
 ان اخلاق ہشتگانہ پر ایسے اعمال کے کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا اس تقریر سے ہم
 ثابت ہوا کہ ان اخلاق کو اپنے طور میں افعال کی ایسی ہی ضرورت ہے کہ جیسے
 تخم کو شاخ و برگ کی حاجت ہے چنانچہ اذکیا تو ان الفاظ ہی سے جو تفسیر میں

اگر کسی کو بل کر لیا اور نہ خود لیا
 ہی کو بل کر لیا اور نہ خود لیا

اس کتاب کی حاکم

عاری ہی اصول ہیں اور باقی
 شکر ہوتا ہے کہ یہ کتاب کوئی

این اخلاق کے استعمال ہوئے ہیں اس مضمون کو سمجھنے کے لئے ہونگے جیسے کہ فہم غیب میں کہ
 ظاہر الفاظ سے اخلاق کے بیان کو اعمال ہی کا بیان سمجھئے ہون ان لفظ اخلاق مذکورہ
 ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں جیسے خرم اپنے ظہور اور فصل
 کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ سخاوت و ملی بے زاد و دشمن
 کے اور حسن خلق بے شیرین زبانی کے اور شجاعت پہنائی بے مکرہ آرائی کے ظاہر
 نہیں ہو سکتی اور ادھر جیسے شاخ و برگ کے لئے خشک موجد و نہیں ہو سکتی اعمال بغیر
 اخلاق کے تصور میں نہیں آتے پر خرم الحاصلہ زار و ن میں ہونا چاہیے تو کل یہ آئندہ ہی
 اخلاق میں جو مذکور ہوئے تو اس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہوگا جس کا ان اخلاق
 ہر شے کا نہ میں سے کوئی نہ کوئی منشاء نہ ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے پر اذکیا
 تو انشاء اللہ تعالیٰ اسباب کو تسلیم ہی کر نیکی مہندہ تطبیق کرو کہ میں اگر اخلاق پائیں
 جب ہی کہ میں حاصل جب یہ بات قرار پائی کہ خرم اور اصل اعمال اخلاق میں بے اخلاق
 کے اعمال نہیں ہو سکتی تو یقیناً سببات اور حیوانات کے اگر بھلے اخلاق ہیں تو
 اعمال بھی بھلے ہی ہونگے بڑے اخلاق ہیں تو اعمال بھی بڑے ہی ہونگے کیونکہ جیسا
 خرم ہوگا ویسا ہی درخت ہوگا جیسی اصل ویسی ہی نسل غنیمت کوئی عمل ایسا نہیں
 کہ اس کو اچھا یا برا کہ سکین گو اخلاق میں اور اُن کے ثمرات میں بھلائی برائی
 حسن معذرتی ہوئی ہو اور اعمال میں باعتبار خرم اور لمبا ظفر کے ہو اصلی نہو آجکلہ سے
 چند فائدے حاصل ہوئے ایٹ تو یہ کہ جیسے ہر شخص سے اُس کے مناسب ہی شاخیں نکلتی
 ہیں اور پھر اُس کے مناسب ہی پھل لگتے ہیں اُن کی گٹھلی سے اُس کے مناسب ہی
 شاخیں اور پھر اُس کے مناسب ہی پھل لینے اُن کا میوہ اور بیول کے بیج سے
 اُن کی شاخیں اور اُس کے مناسب ہی پھل لینے کانٹے ایسے ہی خرم اخلاق سے بھی
 اُن کے مناسب ہی اعمال اور پھر اُن کے مناسب ہی ثمرات پیدا ہونگے سو اچھے اخلاق

محققان اینجانب در بررسی و پژوهش در زمینه اعمال و احوال کارکنان

۱۰۰۰ روپے
۱۰۰۰ روپے

اچھے عمل اور بھرا جتنے ہی پہل پیدا ہونگے اور ہم اچھے اعمال کے چھوٹو نمونہ بنیں
 میں بڑا اور انعام کتنے ہیں اور بڑے اخلاق سے بڑے عمل اور بڑے ہی بھل سپا
 ہونگے اور بڑے اعمال کے بھلون کا نام ہم سزا کتنے ہیں دوسرے یہ کہ جیسے ایک قسم کا غم
 اگر اچھی زمین میں ہے تو اہل اور بھرا اور پست پانی خوب دیتے ہیں اور سوا ایک اور
 جو جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونگے لیے کیا کرتے ہیں سب کیے جائیں اور اور پست
 کوئی آفت بھی مثل اولون ڈیون وغیرہ کے آجائے تو اوس تخم سے خوب نشانیں
 پھوٹتی ہیں اور بھرا اور اسی خوب ہوتی ہے اور اگر شور و دین یا ٹکڑیاں ہوتے ہیں
 یا پانی کے دینے میں کچھ تصور ہوتا ہے یا بعد ہونے کے کیسے کے کھودنے وغیرہ دین
 کچھ تصور ہوتا ہے یا کوئی آفت مثل اولون وغیرہ کے آجاتی ہے تو ان سب سے روٹھیں
 یا اصل سے پیداوار ہی میں غل پڑتا ہے یا بعد پیداوار کے جاتا رہتا ہے بعینہ اسطرح
 اخلاق کا اور کمالات دلی کا قسم سمجھنا چاہیے سو اخلاق اور کمالات کو تو بیزلہ گھوٹ
 بجز چنے کے سمجھے اور جیسے گھوٹ گھوٹ اور چنے چنے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم
 گھوٹ سفید ہے کوئی سُرخ اور بھرا دینیں کسی کی روٹی خوب پتی ہے کسی کی
 ناقص اور ایسی ہی چنے کی قسم میں کوئی سفید ہے کوئی سُرخ کسی کو بھتا ہے تو
 خوب کہتے ہیں کسی قسم کے یون ہی جھلکے رہ جائے ہیں بھرا کوئی قسم ایسی ہوتی ہے
 کہ وہ زمین سے بوئے تو خوب جیتی ہے اور بعضی قسم نہیں جیتی ہے چنانچہ کسانوں کو
 یہ علامتیں معلوم ہیں ایسے ہی اخلاق کو بھی انعام انعام کا سمجھنا چاہیے اور بھرا
 ایک قسم میں ہی فرق سمجھیں خاصکر وہ فرق جو چنے اور دھجے میں ہوتا ہے اور سکو خوب
 ملحوظ رکھیے ایک بعد دلوٹو بیزلہ زمین کے سمجھتے کہ کوئی عمدہ ہے جس میں سچ چھوٹا
 اور بعضی شور و دین ہوتی ہے کہ زمین پیداوار کی جگہ اور لٹا بج بھی کھو یا جائے بھرا
 جیسے زمین کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے اور زمین زیادہ و بچ

ہر قسم کے زمین و دین
 ہر قسم کے زمین و دین
 ہر قسم کے زمین و دین

ہر قسم کے زمین و دین

پڑ سکے ہے کوئی چھوٹا اور اوسمیں کم یا کسی میں زیادہ بیچ ڈالتے ہیں کسی میں کم ایسے
 دلون کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے کوئی بُرا ہے کوئی چھوٹا ہے کوئی بڑا ہے کسی میں باوجود
 بڑائی کے تھوڑے کمالات کا بیچ ڈالا ہے کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات
 رکھ دیے ہیں اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدے سے خوب واضح ہے کہ کوئی دین
 ہے کوئی غبی ہے کوئی شوم ہے کوئی سخی ہے کوئی اصل سے شیطان ہے کوئی مادر زاد
 ولی ہے یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلاف تخم ہیں من بعد بعضون کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ
 لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہو جاتے ہیں گو بڑے
 کامل نہوں اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف سے اور نیکون کی جانب متوجہ
 ہوتے ہیں یا بہت سی نصیحت کے بعد اُنکو اثر ہوتا ہے لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ
 قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی اوپر رشک لیجائے ہیں پہلی صورت
 تخم کی کمی یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے پر زمین دل اچھی ہے اور اس صورت میں
 تخم کی خوبی پاکیزہ ہے پر زمین دل ناقص معلوم ہوتی ہے لہذا القیاس کوئی شخص
 بہت سے خرشن کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بڑے بڑے ہنگاموں کا انتظام کر سکتا ہے
 اور دوسرا شخص بسا اوقات عقل میں اوس سے فائق معلوم ہوتا ہے پر ذرا اسی
 بات سے گھبراتا ہے پہلی صورت کو ہم دل کی بُرائی پر حمل کرتے ہیں اور اسکو دل کی تنگی
 پر جب یہ بات قرار پا چکی تو ہم کہتے ہیں کہ پند نصیحت اور اچھی صحبت اور جو اس قسم
 کی باتیں ہیں جیسے ہنگامہ بے عبرت افزا اور غیرت انگیز اور مطالعہ کتب حق وغیرہ
 سب بمنزلہ آبپاشی وغیرہ کے جو سامان نشوونما ہوتے ہیں سمجھنا چاہیے اور ہجوم افکار
 بیجا اور خیالات ناموزون اور صدمہ ہائے ہوسن رہا گو بمنزلہ اولون اور آفتہ ہائے
 آسمانی کے سمجھیے اور صحبت بد اور اغوا سے گمراہ کو بجائے لوٹون یا آگ کے قرار دیجیے
 اور سمجھیے کہ جیسے کھیتی بسبب اختلاف مذکورہ کے ہر دفعہ اور ہر کیفیت میں یکساں

نہیں ہوتی ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مشکلات ہیں نہ ہر آدمی ہر وقت کیسان عمل
 کرے اور نہ سب بنی آدم اعمال میں کیسان رہیں اور نہ اُن کے اعمال کی خواجہ بہرہ
 کھیتی کی جھڑت کے لیے برابر ہی نمیرے یہ کہ جیسے تخم میں سے جوڑ بن سنا نہیں
 چھوٹی جاتی ہیں اسی قدر زمین میں پائین پھیلتی جاتی اور جڑ موٹی ہوتی جاتی
 ہے بلکہ اول پائین پھیلتی ہے اور جڑ موٹی ہوتی ہے تب کو میں سنا نہیں نکلتی ہیں
 اسے بطرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالات پہنانی کی ترقی سامنے آتی
 ہوتی ہے بلکہ عقش کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے پھر اعمال کی کیونکہ
 اگر دو آدمیوں میں اخلاق نہ کورہ میں تفاوت ہو تا ہے تو اُن کے اعمال میں بھی
 تفاوت ہوتا ہے تو اسے معلوم ہوا کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں اعمال
 کے بڑھنے سے اخلاق میں بڑھنے کے جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ اختیار میں
 ہیں ایسے ہی تخم احدی کی بڑائی اول انسان کے اختیار میں نہیں چنانچہ اظہار نہیں
 ہے لڑکپن ہی سے بڑے کھلے یعنی سخی یعنی مساک یعنی شجرا یعنی نامرد یعنی زمین
 یعنی غمی ہوتے ہیں بایہ جیسے کسان مزارع جو بیج زمین میں بوسے زمین کو دیسے
 برگ و بار دینے پڑیں اور آب و ہوا و جو پ کو اُسی کی نشوونما کی امداد کرنی لازم ہے
 اور اگر مزارع زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے تو پھر نہ زمین سے کچھ برگ و بار نکالے جاتا
 اور نہ آب و ہوا و جو پ سے کچھ امداد کیجائے چنانچہ زمین میں کتنا ہی گھات
 ڈالو اور کتنا ہی پانی دوغاک نہیں ہوتا۔ اسے بطرح جو تخم اخلاق اتنے زمین میں
 ڈال دیا ہے اُسی زمین دال سے پرورش ہو سکتی ہے اور آب و ہوا و جو پ سے نیز
 سے اُسی کا نشوونما ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض آدمی نصیحت سے دینی برائی
 اپنے لگتے ہیں سو اسے باعث یہی ہوتا ہے کہ اُن کے دل میں تخم بد نہ ہو تا ہے نصیحت
 اُس کا نشوونما ہوتا ہے سو یہ باعث اخلاق کی بھلائی بڑائی اختیار ہی ہوئی اور خیر

اور سزا جو بجز نہ عقل کے ہیں اور خدا دار و مدار تخم پر ہوا چنانچہ پہلے کچھ کہیں کہ یہ بیان کیا گیا اور آگے غریب طرح انشاء اللہ واضح ہو جائیگا تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے جو اس اندیشے سے کہ اگر خدا افعال کو خالق افعال اختیاری کہیں گے تو بڑے اعمال میں بندہ کی کیا تقصیر ہوگی جو اس کو سزا ہو خدا کی نسبت افعال اختیاری کے خالق ہونے کے منکر ہوے اور یوں کہا تھا کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے کیونکہ جو اندیشہ نقصا وہ تو سہ کا سر پر راہ جو اس کی یہ ہے کہ افعال اگر بالفرض بندے کی مخلوق سے ہوں تو اخلاق تو بندے کی مخلوق نہیں اخلاق کو تو اخلاق اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ خلقی ہیں نیکہ جیسے آنکھ ناک صورت شکل جیسی خدا نے بنا دی وہی ہی جیسی ایسے ہی جیسے اخلاق خدا نے عنایت کر دیے کر دیے مثل شکل صورت کے اور نہیں تفسیر بدل نہیں ہو سکتا خدا کے بنائے کو سوا اُس کے کون بدل سکے جیسے بونے والا آنکھ کی گھٹلی نکال کر تھانولے میں جاسن کا تخم ہو سکتا ہے اسی طرح البتہ خدا کے اختیار میں ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدل دے ورنہ کسی کا مقدر و نہیں کہ شکل و صورت اخلاق کو بدل دے مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخم ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے ورنہ سفید گیہوں اور کالی چنے اور سرخ چنے اور مٹھے آنکھ اور کھٹے آنکھ کے درخت نہیں چندان فرق نہیں ہوتا ایسے ہی تخم اخلاق پر جزا اور سزا کا مدار جیسے شلا کوئی خدا کی بندگی بوجہ عدل یعنی خدا کا حق سمجھ کر کرے تو اس کی جزا بے شبہ بہ نسبت اس کے چچی ہوگی جو فقط لوگوں کے دکھلانے کو کرے اور جیسے اخلاق پر دار و مدار جزا و سزا کا ہو اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے تو افعال کو اپنا مخلوق کہہ کر کچھ فائدہ نہ اٹھایا اور اس خیال بیجا سے کچھ حاصل نہوا مان یہ فائدہ البتہ بہت بڑا ہو کہ اس کا حکم فہم ہونا اور بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالق افعال سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہو گیا خبہ او نہ کریم ایسے لوگوں کو اگر سزا دے تو کسی کو گناہ شاخ اعتراض نہیں افسوس کہ

نہایت مختصر اور مفید اور قابل آرائش افعال
اختیار بندہ کی کیا خالق افعال خدا جو مقدر کی
کے تقصیر حواس نہ کرے

یہ لوگ جو اہل اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے حقیقت جزا و سزا کی سمجھ یہ بجا نا کہ جزا
 و سزا ایک قسم خاص یعنی نغم اخلاق اور اشجار اعمال کے پھل کا نام ہے جیسے آنسب
 انگور کھجور ایک نغم خاص اند وخت خاص کے پھل کا نام ہے سو جیسے یہ سب پھل ہی
 ہیں پر تیز کے لیے ہر ایک کا جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے اسی طرح جزا و سزا بھی پھل ہی
 ہے پر اور وہ سے تیز کے لیے جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے سو در صورتی کہ جزا و سزا کی
 حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا پھل ہے تو جیسے درخت کو زمین کا
 مخلوق کو یا خدا کا پھل بہر حال لگتا ہے ایسے ہی اعمال کو اپنا مخلوق کو یا خدا کا
 کا جزا و سزا بہر حال مترقب ہو سکتی ہے سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق
 کو چھوڑ کر اور دنیوی تلاش کریں اگر انہیں جزا و سزا کا ٹھور بٹھانا ہے تو وہ تو یوں ہی
 ٹھور بیٹھ جاتے ہیں یہاں تک کہ جیسے دار مدار پھل کے بچکے بڑے ہونے کا اگرچہ نغم
 ہی پر ہے لیکن عرف میں درخت ہی کا پھل کہلایا جاتا ہے ایسے ہی جزا و سزا کی
 ٹھیلائی بڑائی ہر چند اخلاق ہی پر موقوف ہے لیکن غصہ میں عمل ہی کی جزا سزا
 کہتے ہیں مہذا لفظ جزا و سزا اس فرقے کے طور پر مزدوری اور تاوان لینے ڈانڈ کو
 کہتے ہیں کیونکہ اُن کے غصہ کے موافق جیسے ہمہ تر خدا کی بندگی واجب ہے ایسے ہی
 خدا پر جزا سزا واجب ہے سو وہ دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہ
 مزدوری کی صورت ہے سو اس طور پر اُن کا مطلب تو یعنی جزا و سزا کا ٹھیک بیٹھنا
 جبکہ لیے یہ معنی گڑھے تھے جاہل نہوا چنانچہ معلوم ہو چکا پر اولیٰ بہت سی خرابیاں ہر
 دہرتی پڑیں بعینہ یہاں اُن کی ایسی مثل ہے کہ کوئی مینہ سے بھاگ کر پڑنے کے نیچے
 کھڑا ہو جائے یا وہوپ سے بھاگ کر آگ میں گر پڑے کیونکہ اس صورت میں ایک تو
 یہ لازم آئیگا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں
 برابر ہوتے ہیں پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا جاتا

خدا پر واجب ہے۔
 اور اس کو قائل ہیں کہ جزا و سزا

کا بیان اور اس میں
 کوئی تباہی

بلکہ ادان کرنا ظلم گنا جاتا ہے ایسے ہی خدا اور بندے حقوق میں برابر بننے جیسا خدا کا
بسبب حقوق کے بندوں پر دباؤ تھا بندوں کا بھی خدا پر دباؤ ٹکلا سواب نہ معلوم
خدا ہی کو کیوں مکرّم معظم سمجھ رکھا ہے اور بندوں ہی کو کیوں ذلیل اور خوار
سمجھتے ہیں انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر ہی سمجھتے و دونوں ہی کو خدا سمجھتے
اور دونوں ہی کو بندہ سمجھتے فرق ہوتا تو اتنا ہی ہوتا کہ جیسے نوکر آقا کی خدمت
اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا ایسی ہی خدا کی بندگی
بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو مگر ظاہر ہے کہ آقا کی
خدمت اور تعظیم مول کے ہی نوکری کے بدلے مول ملتی ہے نوکری سے پہلے اور موت
ہو جانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نکرے تو کوئی ظلم نہیں ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے
کہ مول کی خیر حقیقت میں اور معنوں میں مول کے برابر ہی ہوتی ہے اسی لیے روپیہ
کے کھویے جانے سے جو رنج ہوتا ہے اور بیوجہ کسی کو دیدینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے
خرید و فروخت میں نہ وہ رنج ہوتا ہے نہ وہ دشواری پیش آتی ہے بلکہ خوشی تمام
بالجہ کو دیدیتے ہیں سو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدتا ہے اس سے
قبضہ کرے برابر سمجھنا چاہیے اور یہی وجہ ہے کہ خریدنے وقت بھاؤ تاؤ کے چکانے میں ملزم
سے کتنی کچھ تکرار ہوتی ہے اور جو کوئی خیر اتفاق سے ہنگامی بچتی ہے یا سستی بجاتی ہے
تو کیا کچھ رنج پسین آتا ہے سو وہ تکرار مول کے اور چیز کے برابر کرنے کے لیے ہوتا ہے
اور یہ رنج برابر ہونے کے سبب سے قصہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہوتی ہے تو
اس صورت میں بیشک وہ تعظیم اور نوکر کی نوکری و دونوں برابر ہو گئی سو درحضور
و شخص ایسے ہوں کہ کسی کا اون دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا
کچھ حق نہ ہو اور پھر ایک اون دونوں میں سے ایک دوسرے کی خدمتگاری کی
نوکری کرتے تو چونکہ وہ خدمت مول کی ہے جتنا کام کرتا ہے اتنا ہی وہ اوستے

کچھ دقت ہے مثل کے نزدیک درون برابر ہو گئے ایک کو دیکھ کر کچھ تو قیست
 ہوئی پتی کوئی سو تو عنایت سے تھکا کچھ شکایت نہیں بالحدیث اگر ہی سننے خزا اور
 مرا کے بن ڈھڑ اور بدے درون برابر ہو جائے حالانکہ آؤ کے برابر کسی کا ہونا مثل
 کے نزدیک ایسا محال ہے جیسے کائے قوس اور آفتاب کا برابر ہونا اور اس سالے
 میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی بالحدیث نوکر اور آقا و درون برابر ہو کر سنے ہیں
 کیونکہ مول کی چیر نو برابر ہوتی ہی ہے اور سوا کر ہی اور آقا فی کے حلقے کے نوکر
 اور آقا میں کوئی ایسا علامہ نہیں ہوتا کہ جس کے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا احتیاج
 ہو جیسا بیان اور غلام اور عاشق و معشوق کا علاحدہ نہیں تو نوکر ہی دینے کی
 کیا ضرورت ہوتی سو اگر ہی جزا اور سزا کے سننے ہیں تو ایک قویہ لازم آئے گا کہ
 ہم تو غلام باندی اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے یا قبضہ کر لینے کے باعث مالک
 بن جیتے ہیں حالانکہ مول بھی خدا کا پیدا کیا اور غلام باندی اسباب بھی خدا کے
 پیدا کئے ہوئے اسی لئے سب کو وجود سے رکھا ہے اور خدا جو خالق ہے وہ تمہارا
 ہمارا مالک نویر تو اس سے جی پرلے درجے کی ہے وہی ہے کہ ایک تو عنایت
 کر کے کچھ کمائے اور دوسرا اوسکو دیا بیٹھے اور اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے اور
 وجہ پوچھو تو کہے کہ جس کے قبضے میں آگئی اسیلے اپنی ملک سمجھتا ہوں درحقیقت میں
 یہ چیز پیدا کی ہوئی اسی کی ہے اور نہ میں نے مول لی اور نہ اپنے مجھے یہ کہی سو آپ ہی
 زمانے پر کون سی وجہ مقول ہے پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو مالک سے ار
 دینے ہو اور بوجہ کے قبضے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے تو ہم خدا کے پیدا کیے ہوئے ہی اور
 ہم اُس کے قبضے میں چاہے جلائے چاہے مارے اور ہم سے جو کام چاہے سولے کیونکہ
 پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال اور تاثیرات کے حق میں خدا
 سے نازلہ آلات کے ہیں انہما اگر ہی جزا و سزا کے سننے ہیں تو ایک تو ہمارا

و بعد از آنکه در حق او
 شهادت است از جناب او

تمہارا خدا کی ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے، دوسرے ہمارا اور
خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا کیونکہ نوکر اور آقا نوکر کی سے پہلے بھی برابر ہوتے اور
بعد نوکر کی کے برابر رہتے ہیں چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور خدا کی برابری بتانے کے
کہ جب کوئی موجود اصلی ہو اور پہلے ثابت ہو لیا ہے کہ وہ اسے خود اس کے اور کوئی
موجود اصلی نہیں دوسری خرابی یہ ہے کہ جیسے نوکر روپیہ کا محتاج ہو تو تاج پور
اُسکی طبع میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے ایسے ہی آقا خدمت کا محتاج ہوتا ہے
اور اپنے کاروبار کی ضرورت میں روپیہ سی محبوب چیز کو یا تھکے کہتے ہیں خود
اور بندوں میں بھی اگر آقا فی اور نوکر کی کا علاقہ ہو تو بندہ تو محتاج تھا ہی خدا
بھی محتاج نہ گئے گا حالانکہ اسکو کچھ احتیاج نہیں جتنی خوبیاں سب آدمیں ازل
سے ازل اور ابد تک رہنے چاہتے ہیں اسکا ابھی اثبات ہو چکا اور اسی سے یہ بھی کلی آیا
کہ اُسکا کوئی نقصان نہیں کر سکتا کیونکہ نقصان کسی خوبی کے جانے رہنے کو کہتے
ہیں اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اُسکی خوبی ازل وابد ہی میں اور جب اُسکا کوئی
نقصان نہیں کر سکتا تو پھر تاوان اور ڈانڈ کے کیا منتے قسری خرابی یہ ہے کہ بند و مکار
رتبہ خدا سے بڑھائیگا تفصیل اسکی یہ ہے کہ دو شخصوں میں ایسے علاقے جسکے سبب
ایک کو دوسرے کی حسب مرضی کرنا لازم ہو پانچ چار قسم پر ہے نوکری اور غلامی
اور احسان اور حکومت اور عاشقی ان چاروں میں سے اول میں تو دو طرفہ
مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے باقیوں میں سے ایک ہی طرف سے چنانچہ
ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیما بین بندوں کے چاروں پانچوں قسم کے علاقے
پائے جاتے ہیں پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقا فی ہی کا
علاقہ ہوا تو یہ متعہ ہوئے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ اُنکا تو اور و نپر دباؤ
اور اوپر اور دن کا نہیں لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں بلکہ اگر اُسکا کسی پر دباؤ

دوسری خرابی
محتاج

تیسری خرابی یہ کہ بند و مکار
خدا سے بڑھائیگا

تو اوسپر ہی اوسکا دباؤ ہے اب الحمد للہ کہ اثبات حسن و قبح افعال سے فراغت پائی
 گو پہلے سے بھی باین لحاظ کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں بھی مسبرات سموں تا شمول
 مذوات ملوسات یعنی جو ان پانچ حواس سے معلوم ہوتے ہیں اور پانچوں کی پانچوں
 قسموں میں بچلے برسے کا فرق ہے صورت مشکل آواز ذالہ ہو وغیرہ میں سے اگر
 ایک اچھی ہے تو دوسری بری پھر کیا منے کہ اعمال میں حسن و قبح کا فرق نہ ہو
 گمان ہوتا تھا کہ بیشک بعضے عمل بچلے اور بعضے برسے پر اب بفضلہ تعالیٰ یقین حاصل
 ہو گیا کہ اعمال ظاہر بلکہ خیالات دلی میں بھی مثل اخلاق باطن کے فرق حسن و قبح
 ہے اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبے کا حسن و قبح رکھتا ہے جب اس خستہ دل کی نسبت
 اطمینان ہوئی اپنی سادہ لوحی سے پہلی چاٹ پر خیال میں آیا کہ انکا فرق مراتب
 ہی دریافت کیجیے یا اوسکے موافق پابند ہو کر عمر روان کو اختیار ہو جائیے
 اس فکر میں جو سر جھبکا یا تو یہ خیال محال نظر آیا اول تو عقل نارسانے یہ کہا کہ جیسے
 انسان گھوڑے وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحاد و نوعی کے آجک کسی کی
 صورت اور آواز دوسرے کی صورت و آواز سے ایسی مطابقت نہیں ہوتی کہ کچھ
 فرق نہ ہے کتنا بڑا ان دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر دم نہی ہی نکلتی چلی آتی ہے اسطر
 ہر فرد بشر ہر درخت نئے نئے عمل کرتا ہے آج تک اس خزانے میں ٹوٹ نہیں آیا اور
 نہ آوے تو کہاں تک اسکی تفصیل دریافت کرے گا نہ خدا اگر ایسی ایسی مخلوق سے
 یہ کام چلتا یہ اختلاف عظیم جو عالم میں درباب احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے کیوں
 ہوتا بلکہ ایسی ہی عقل ناقص کی اتباع کا ثمرہ ہے کہ افراد انسان میں باوجود
 اتحاد و نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمن جان ہے اور تیر عالم العباد
 میں باوجودیکہ ظاہر ہے اور اوسکے اربع عناصر سے مرکب ہونے کا شے سنائے نہیں
 یقین کامل ہو گیا ہے بسبب اس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے

کسی طرح افعال بسبب اختلاف درجات
 و کمالات ہوتے ہیں و تفاوت و ملوسات کو معلوم
 ہو سکتا ہے

بیان اس قدر فرق مراتب حسن و قبح
 دریافت کرنا عمارت عقول نارسانہ کا کام

کسی مین کوئی کسی چیز کے مزاج کی کیفیت یعنی گرم ہے یا سرد اور گرم و سرد بھی ہے تو کس درجے کی بے اطبا کے بتلائے معلوم نہیں ہوتی اس اعمال کا حال اور اُن کے حسن و قبح کی تفصیل باوجود اسکے کہ بہ نسبت اجسام کے کمین باریک اور لطیف ہیں ہم سے کم عقلوں سے کا ہے کو دریافت ہو گا الغرض باین وجود مذکورہ بعض ابنائے جنس کا قول کہ انسانوں اپنی عقل کا اتباع کافی ہے کیا دین کیا مذہب گو اسوجہ مقتول سے نظر آیا کہ آخر عاقلوں کا اتباع بھی عقل کا اتباع ہے پراونکی غرض پر مطابق کر کے دیکھا تو سر اسر غلط پایا اور یوں سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن و قبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل کی پروہی کرنی بھی ایک قسم کی عقلی ہے کیونکہ عقل کا کتنا جب قابل تسلیم ہے کہ اوسکو اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہکو تلو و دو وونی چار اور چار کے جفت ہونے میں اور تین کے طاق ہونے میں یقین اور تسکین ہے اور جب اُسے ہی خود تردد ہو تو اوسکے کہنے کا کیا اعتبار اور ظاہر ہے کہ درباب دریافت کرنے حسن و قبح اعمال افعال بلکہ عقائد اور تفصیل اخلاق کے عقل کے چراغ گل ہیں ایسا یقین اور اطمینان سوائے دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا یہ بات کچھ بیگانہ نہیں جسمین احتمال غلط ہو ہمارا تمہارا ہی ذکر ہے غرض اسبات کے سب ابنائے جنس شاہد ہیں بااینہم عقل میں ایسا ہی تعارف ہے جیسے فروں اور شمع اور چراغ اور ستاروں چاند سورج کے نور میں فرق ہے اول تو بعض کیفیات اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں رنگوں اور نئی خبر نہیں ہوتی کشمش عنبانی کو ہی رات کو سب ایکسا ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوا تو کمین اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن میں معلوم ہوتا ہے اور نہ کو بھی جب ہی یہ تفصیل کہنتی ہے کہ کوئی گرو و غبار نہوا ایسا ہی ہر عقل سے فرق مراتب اعمال معلوم نہیں ہو سکتا ایسی عقل کامل چاہیے جو حکم آفتاب رکھتی ہو بکبر او سپر غبار خواہش اُسکے نور کو مکدر نہ کر دے کیونکہ تجربہ اور سب لوگوں کے اتفاق سے یوں

ابن مذہب جو کہ توں کو اسکا کو اپنی عقل کا اتباع کافی ہو کیا دین کیا مذہب اسر غلط ہے

زنی اور تین میں فرق دیتا ہے کہ اسکا کو ایسی عقل کا مل حاصل چاہیے جو حکم آفتاب رکھتی ہو

معلوم ہوتا ہے کہ محبت میں آدمی کی عقل زائل ہو جاتی ہے مشہور ہے کہ خواہش کے
 غلبے میں آدمی اندھا ہو جاتا ہے محبت کیا بھلے بھلے کو دیوانہ بناتی ہے اسی لیے
 اپنے اور اپنے دوستوں کے عیب پر کٹر نظر ہوتی ہے اور اپنی مختصر سی بھلائی کی
 ہی زیا دہ خبر ہوتی ہے سو اس زمانے میں اسی عقل کا چراغ لے کر دھونڈتے ہیں تو پتا
 نہیں ملتا کہ اندھا ہونے کے غلبے کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں اور اگر فسوس کر دے
 کوئی ایسا قائل ہو بھی تو یہ کہو کیا اپنی عقل کی نارسائی تو معلوم ہے سو اس کم فہم کو یہ شکل
 پیش آئی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں وہ کیا کریں بے اسکے کہ کسی ایسے کامل عقل کا
 کہ صیلا بھی مذکور ہو اس میں کمال عقل کسی دلیل کا مل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم آدمی
 اتباع کو لازم پکڑیں گے اور انہیں سو آدمی نکالیں میں بڑی حیرت پیش آئی پر مقصود
 کی کہیں جو بھی بنائی جب اس گرداب میں بہت جکڑ گیا اور اس فکر سے خوب دیوانہ
 بنا یا غیب سے امداد ہوئی یہ بات خیال میں آئی کہ خدا بے کریم سے ابتعا کیے بغیر نہیں
 بنتی الغرض طبع سے بھر بھر کر اور چاروں طرف سے دھتکے کھا کر خدا بے کریم
 کی طرف رجوع کیا دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ اسی بے نیازی امداد کے کام
 نہیں چلتا اس بکیس کو تو ہی بنائے گا کوئی ایسی سبیل کہ جس سے میں گم گشتہ رستے
 گون سے قطرہ دانش کہ دوستی ز پریش بہ متعل گردان پدربا مایہ غریب بہ سوز و غم
 جائے اپنے خدا بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ سو جہانی کہ
 جس سے بہ کرہ کٹنے کو آئی یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ
 مربوط جانتے ہیں اور اُد کا کہا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کس
 خدا ہی کا کہا ہے تو بھی اس بات میں جی لگا عجب نہیں کہ اسی طریق سے کام چلے جب
 یہ خیال جی میں جاتا تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول اس ارتباط کی حقیقت دریافت اگر
 ممکن الوقوع معلوم ہو تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ

انہیں کہہ دیجئے کہ اس عقل کو جو
 ابتعا کا مل عقل کے چارہ ہیں

تحقیق میں ہر قوم اور ہر مملکت میں

اس تیس میں لکھا تو عجیب قسم پیش آیا کہ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے بعضے
 تو اپنے پیشواؤں کو بندہ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں
 کہ مردان خدا خدا بنا شدہ ہیں لیکن خدا جدا بنا شدہ۔ الغرض اُن کو وہ جابجا
 خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعوے کرتے ہیں کہ اُن کے واسطے سے
 خداوند بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لیے اُن کو پیغامبر
 اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں لفظوں کے معنی کا حاصل وہی خبرسانی ہے
 اور اس دعوے کو اُن کے اقرار سے ثابت کر کے اُن کی کسی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں
 اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا یا منظر خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ
 جیسے ہمارے تمھارے ابدان سے ہماری تمھاری ارواح کو ایک قسم کا خاص ہے کہ جبکہ
 سبب ارواح بدن اور اعضائے بدن پر حکمران ہیں اور بدن کے سبب افعال بیان تک
 کہ خورد و نوش اور پاناخ و پیشاب بھی ارواح کی طاعت منسوب ہوتے ہیں اور روح کی
 کیفیات ذاتی رنج و خوشی خوف و جفاقت وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے یعنی رنج میں
 ڈبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں
 زرد اور حیا میں انسان سرنگون ہو جاتا ہے اور اوہ بدن کے موافق مخالفت سے
 روح کو اثر پہنچتا ہے عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف کھانے سے لذت اور
 بھوک پیاس سے کلفت اور ٹھنڈی ہے ایسا ہی تعلق خدا سے کریم کو بجائے ارواح کے بعض
 ابدان سے حاصل تھا اسی لیے اُن ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور اُن کی زبانوں
 کے کلمات کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل و جان سے
 اُن کا اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بٹھاتے ہیں اس اختلاف میں کچھ
 بہت چکر آیا پر ہر ارشاد اُس منہم تحقیقی کہ جس نے یہ چراغ عقل غنایت فرمایا جس سے
 حق و باطل جدا نظر آیا یہ بات تو سرسری سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدا ہے بزرگ کو

بعضے کو پیشواؤں کو خداوندی سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ مردان خدا خدا بنا شدہ ہیں لیکن خدا جدا بنا شدہ۔ الغرض اُن کو وہ جابجا خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعوے کرتے ہیں کہ اُن کے واسطے سے خداوند بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لیے اُن کو پیغامبر اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں لفظوں کے معنی کا حاصل وہی خبرسانی ہے اور اس دعوے کو اُن کے اقرار سے ثابت کر کے اُن کی کسی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا یا منظر خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے تمھارے ابدان سے ہماری تمھاری ارواح کو ایک قسم کا خاص ہے کہ جبکہ سبب ارواح بدن اور اعضائے بدن پر حکمران ہیں اور بدن کے سبب افعال بیان تک کہ خورد و نوش اور پاناخ و پیشاب بھی ارواح کی طاعت منسوب ہوتے ہیں اور روح کی کیفیات ذاتی رنج و خوشی خوف و جفاقت وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے یعنی رنج میں ڈبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں زرد اور حیا میں انسان سرنگون ہو جاتا ہے اور اوہ بدن کے موافق مخالفت سے روح کو اثر پہنچتا ہے عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف کھانے سے لذت اور بھوک پیاس سے کلفت اور ٹھنڈی ہے ایسا ہی تعلق خدا سے کریم کو بجائے ارواح کے بعض ابدان سے حاصل تھا اسی لیے اُن ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور اُن کی زبانوں کے کلمات کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل و جان سے اُن کا اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بٹھاتے ہیں اس اختلاف میں کچھ بہت چکر آیا پر ہر ارشاد اُس منہم تحقیقی کہ جس نے یہ چراغ عقل غنایت فرمایا جس سے حق و باطل جدا نظر آیا یہ بات تو سرسری سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدا ہے بزرگ کو

بعضے کو پیشواؤں کو خداوندی سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ مردان خدا خدا بنا شدہ ہیں لیکن خدا جدا بنا شدہ۔ الغرض اُن کو وہ جابجا خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعوے کرتے ہیں کہ اُن کے واسطے سے خداوند بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لیے اُن کو پیغامبر اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں لفظوں کے معنی کا حاصل وہی خبرسانی ہے اور اس دعوے کو اُن کے اقرار سے ثابت کر کے اُن کی کسی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا یا منظر خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے تمھارے ابدان سے ہماری تمھاری ارواح کو ایک قسم کا خاص ہے کہ جبکہ سبب ارواح بدن اور اعضائے بدن پر حکمران ہیں اور بدن کے سبب افعال بیان تک کہ خورد و نوش اور پاناخ و پیشاب بھی ارواح کی طاعت منسوب ہوتے ہیں اور روح کی کیفیات ذاتی رنج و خوشی خوف و جفاقت وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے یعنی رنج میں ڈبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں زرد اور حیا میں انسان سرنگون ہو جاتا ہے اور اوہ بدن کے موافق مخالفت سے روح کو اثر پہنچتا ہے عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف کھانے سے لذت اور بھوک پیاس سے کلفت اور ٹھنڈی ہے ایسا ہی تعلق خدا سے کریم کو بجائے ارواح کے بعض ابدان سے حاصل تھا اسی لیے اُن ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور اُن کی زبانوں کے کلمات کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل و جان سے اُن کا اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بٹھاتے ہیں اس اختلاف میں کچھ بہت چکر آیا پر ہر ارشاد اُس منہم تحقیقی کہ جس نے یہ چراغ عقل غنایت فرمایا جس سے حق و باطل جدا نظر آیا یہ بات تو سرسری سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدا ہے بزرگ کو

کسی بدن سے ایسا علاقہ ہر دوس جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے خدائی کئی
 اور یہ احتیاج کہا کہ کبھی بخجک اور پیاس ستائے اور کبھی پانخانہ اور پیشاب کا دباؤ
 جان پر بنائے گرمی سردی خشکی تری مرض موت وغیرہ ہر سب کے سب حکومت کریں
 اور ہر ایک اپنا دباؤ دکنائے اور کھانا پینا دوا دارو اور سپرنا کریں اور وہ سب کے
 ناز اور ٹھائے ایسے خدا ہی کو سلام ہے یا ایندہ اوسین اور ہم میں کیا فرق۔ یا اگر وہ
 خدا ہے تو ہم جی خدا ہیں اگر فرق ہوگا تو چھوٹے بڑے ہی کا فرق ہوگا خدا تو ایسا
 ہونا چاہیے کہ وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اوسکے محتاج ہوں وہ کسی کا محکوم نہ ہو
 اور سب اوسکے محکم ہوں اور کسی کا زور نہ خلیے اوسکا سب پر زور چلیے عجلت غصبت
 کو نہیں کہ خدا ہر ایسی بے حقیقت چیزوں سے جیسے بخجک پیاس پانخانہ پیشاب گرمی
 سردی وغیرہ وہ سب نکلے اور وہ بھی اتنا کچھ کہ یہ سب طرح پنا میں ناچے اور جس طرح
 یہ چلین چلے اور با ایندہ جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا کہ وہ
 یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں اگر انچہ وجود نہ تو یہ چیزیں نہ گرمی نہ سردی
 نہ بخجک پیاس بلکہ جتنے نام یا جتنے وصف ہیں سب میں وجود اول ہے اور وہ بعد
 ہیں آسمان کو آسمان اور زمین کو زمین اور سورج کو سورج اور چاند کو چاند
 انسان کو انسان حیوان کو حیوان جیہ ہی کہیں گے جب موجود ہونگے بعد ایک آسمان
 کی بلندی اور گولائی اور چاند سورج کی روشنی اور صفائی انسان کی قابلیت
 اور قیام قیور و قمار سیاہی سفیدی علیانہ القیاس اور بھی بعد میں نہیں کیونکہ
 اول وجود ہو جب کہیں آسمان چاند سورج کھلائے شہر بلند اور روشن اور
 قابل وغیرہ انکے انباب ٹھہرائے الفصہ سورج کی روشنی اپنے وجود کی جد سے محتاج
 سورج کی جیہ محتاج کیونکہ اگر سورج نہ تو روشنی کیونکہ ہو پھر سورج کے وجود
 کی جدی محتاج سورج کے وجود کے دینے والے کی جد محتاج تو اب دیکھئے کہ بخجک

جسے نہ ہو کہ جسے نہ ہو
 جسے نہ ہو کہ جسے نہ ہو

خدا کی کائنات

پیاس وغیرہ اپنے وجود کے جد سے محتاج اُون اسباب کے کہ جن سے بھوک پیدا ہوتی ہے
 محتاج بھوک کے پیاس کے جد سے محتاج کیونکہ اگر یہ نہ ہوں تو بھوک کس کو لگے ایسے ہی
 بھوک کو کون کے وجود کی جدی محتاج بھوک کو کون کے وجود دینے والے کی جدی محتاج اور
 اس سلسلہ ایجاد میں جو جو عطا ہے وجود کے آلات ہونگے اُونکی جدی محتاج اور
 اُونکی کچھ حد و پیمان ہی نہیں گئے تو گئے نہیں جانے الغرض جو بھوک وغیرہ کا محتاج
 ہوگا تو وہ حقیقت میں اتنی موجودات کا محکوم ہوگا اسی طرح جو غذا کا محتاج ہوگا
 تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامان غذا اور اُونکے وجود اور اُون سبکے وجود
 کرنے والے کا محتاج ہوگا سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانے کی
 پیدائش میں اربع عناصر زمین و آسمان میںہ بوند ہوا چاند سورج سبکی ضرورت ہے
 زمین میںہ ہوا سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں پر باقیوں کی ضرورت
 کی شاید خبر نہ ہو اگر اندیشہ تطویل نہوتا تو اپنے حوصلے کے موافق کچھ بیان کرتا پر یوں
 سمجھ کے کہ اذکیا کو اس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں اسباب کو ہمیں چھوڑ کر مقصود
 کی طرف متوجہ ہوں جناب میں اس صورت میں جو محتاج غذا کا ہوگا تو واقع
 میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہوگا اور اُون سبکے وجود کی اُونکو ضرورت ہوگی
 تو ہر صورت میں اول تو یہ خرابی ہوگی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج
 سنا تھا یہاں اوٹے بالنس پہاڑ کو جانے لگے خدا بھی اُونکے وجود کا محتاج نکلا دو سکے
 خدا میں اور ہم میں کیا فرق رہا خدا بھی محتاج ہم بھی محتاج خدا کو غنی اور بے پروا
 ہونا چاہیے کیونکہ حکومت اور آقائی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے دنیا میں
 جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے اتنا ہی بے پروا اور غنی ہوتا ہے خدا تو سب طرح سے
 حاکم ہے سب ہنہی طرح سے وہ غنی اور بے پروا اور بے نیاز ہوگا تیسرے یہ کہ خدا کی
 ضرورت اپنے وجود کے تھا مننے کے لیے ہوتی ہے سو اگر خدا غذا کا محتاج ہو تو معلوم

بھوک کی ضرورت

خدا سے اپنا وجود آپ نہیں تحکم سکتا اور اس سے ہون چاہتا ہے کہ وہ وجود مستحق
اور ہر ایک پیاس مرض موت وغیرہ اسے چھین سکتے ہیں کوئی خارجی نامہ چھین سکتا ہے
اصلی اور ذاتی ایسا کہ ذات کے ساتھ متحد ہو نہیں ہے ورنہ کون چھین سکتا اور ہر ایک
وجود مستحق ہوتا ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا خدا خود ہو جو جو خود اپنے آپ ہو اور ہر ایک
وجود مستحق دے یونانی وغیرہ یون کہتے ہیں کہ آفتاب نوا اپنے آپ روشن ہے
خدا سے اوسکی ذات میں نور رکھا یا ہے پر چاند اور ستارے اور نور سے اور زمین آئینوں
اور زمین پانیوں میں سورج چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے آپ نور نہیں سو آئینہ اور
پانی کا حال معلوم ہے پر وہ یون کہتے ہیں کہ چاند اور ستارے بھی مثل آئینے کے نقصا
ہیں میتاب آفتاب کے سامنے رہتے ہیں انہیں سے جیسے آئینہ سے وقت مقابلہ آفتاب کی
کرنیں چھوٹنے لگتی ہیں روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے پھر اوس روشنی سے ایک دوسرے
مدد پہنچتی ہیں اوسکی روشنی اوسمیں پہنچتی ہے اور اوسکی اوسمیں اس سبب
ہر کسی کا نور کچھ بڑا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب کسی زمین ایسی طرح چچ دین آگیا
کہ سورج ایک طرف ہو جائے اور چاند مثلاً ایک طرف تو اس وقت چاند مثل آئینہ بے نور
کے رہ جائے اسی کا نام چاند گمن ہے چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور ہر
آفتاب کا نظریہ انا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم گھر وغیرہ کے سایے بن بیٹھے ہوئے معن وغیرہ
میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کو نہیں دیکھتے اور سورج گمن کو ایسا سمجھنا چاہیے
کہ جیسے ہم ہاتھ یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کر لیں اور اس سبب سے آدیا یا سارا
نظر نہ آوے سو ہر صورت میں کچھ آفتاب بے نور نہیں ہو جاتا بلکہ نظر آتا موقوف
ہو جاتا ہے الغرض آفتاب کا نور اصلی ہے نہ زیادہ نہ کم نہ کوئی چھین سکے کیہ بطور
مطلب ہو سکے اور سوا اس کے اور ون کا نور مستعار آفتاب کا دیا ہوا ہے اسی سے
ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت ترتی ہوتی ہے مہذا گاہ و بیگاہ زمین کا تہ

اوسکو چہین لیتا ہے لیکن بے نور کر دیتا ہے سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا کے وجود کی اور اور موجودات اور اوس کے وجود کی مثال ہے لیکن خدا سے کریم کا نور وجود اصلی اور ذاتی ہے امتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے یہاں کسی کا دیا ہوا نہیں بلکہ اپنا وجود کیا خود وجود ہے اور باقی موجودات اوس کے فیض وجود سے نور ہیں اسی لیے ایک کو دوسرے کی مدد و پختی ہے اور ہر کوئی ایک دوسرے کا تھوڑا بہت محتاج ہے اور اسی لیے موت فنا وغیرہ اوس وجود کو رد کرتی ہیں الغرض جو چیز اصلی ہو اگر ترقی ہے اوس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کمی بیشی نہیں ہوتی اور نہ وہ زائل ہو سکے سو تمنا ہے کہ آفتاب کا نور تو باوجود اسکے کہ پورا اصلی نہیں خدا کا دیا ہے چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہو اور کیونکر نہ کہ اوز کا نور بھی اسی کا نور ہے پر خدا بے بزرگی کا وجود کہ ہر طرح سے اصلی ہے خدا اور سو اوس کے اور اشیا کے وجود کا محتاج ہو اور بے اوسکی مدد کے اوس کا کام نہ چلے اگر یہی حال ہے تو برقیاس ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اوس کا وجود اصلی نہیں کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ موجود ہے اور وجود اصلی رکھتا ہے بالجملہ باین وجود مذکورہ و نیز جو وہ سابق جو انبیات توحید صانع بن گذر چکے ہیں اس بات کو تو دل نے ہرگز قبول نہ کیا ہر کسی کا خدا کا بیٹا ہونا وہ بھی عقل میں نہ آیا کیونکہ اول تو تو والد تناسل محتاج کی دلیل ہے جیسے اولاد مان باپ کی اپنے پیدا ہونے میں محتاج ہوتی ہے ایسے ہی مان باپ اولاد کی خد شکناری اور نسل کے باقی رہنے میں محتاج ہوتی دوسرے اولاد سمجھیں مان باپ کی سوا کرتی ہے سوا اگر کوئی خدا کا بیٹا ہوگا تو وہ بھی سمجھیں خدا کا سوگا اس صورت میں لغو نہ باشد خدا کی وحدانیت خاک میں رچا پیگی اور خدا کی وحدانیت ابھی گذرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے مہذا جو جو خرابیاں خدا کے بشیر

ہوتے سے لازم آتی تھیں جبکہ بیان سے بھی فراغت پائی ہے ساری کی ساری
 اس صورت میں تسلیم کرنی چڑھائی سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے اثبات و لدیت
 کسی بشر کی نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی جو ساری خدایان سرور ہریے اور اگر
 وہ بیٹا اس قسم کا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ کو بھی پیدا ہو جاوے تو اس صورت میں
 اولاد کیا ہوئی ایک جان کو خدا ہو اسوا اسکے یہ معلوم ہو گا کہ آپ پیدا کرنا
 نہیں آتا دوسرا جیسا بھلا پڑا پیدا کر دے سب سرور ہرنا پڑے سو وہ خدا ہے کیا ہو جیتے
 پیدا کرنا بھی نہ آئے ہم اوستے ہی خدا کیون نہ کہیں گے جسے انھی اولاد بھی پیدا کی ماسوا
 خدا کے خود بانٹا اگر زوجہ ہو تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہیے نہ کہ کم ذات
 کہ یہ تو بندوں کے حق میں بھی میوہ سے خدا تو درکنار پھر تو تماشا ہے کہ جو فرقہ
 ایسی باتوں کو اپنا دین و ایمان سمجھتے ہیں وہ فرزند خدا کی والدہ ایک عورت
 بنی آدم ہی بن کی بنائے ہیں سو اشعار اطراف میں بنی نوع ہونیکے مناسبت
 ہی ہے اور پھر اشرف انون کو اطرافون کی رشتہ داری سے عیب لگتا ہے خدا کے
 ساتھ بندوں کو کیا نسبت پھر انھی رشتہ داری سے عیب کیون نہ لگے گا آب
 فرمائیے کہ خدا کو بھی جب عیب لگا تو خدائی کہاں رہی ہم اوستے خدا سمجھتے ہیں کہ
 جو عیب و نقصان سے پاک ہو ورنہ پھر ہم کو کسے منع کیا ہے جو خدائی کا دعوائے
 نکرین مہذا جو اپنے بعض پیشواؤں کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہیں وہ اس بات کے ہی
 قائل ہیں کہ سوائے بیٹے کے دو اور خدا ہیں کہ وہ تینوں پھر باہم حقیقت میں ایک
 ہی ہیں سو اگر بالفرض محال بیٹا ہونا نقل میں آتا ہی تو اس عقیدے کے ساتھ
 میں یہ ایسی لم لگی ہے کہ آدمی تو آدمی جا تو رہی اسکو تسلیم نکرین اور اگر کوئی شخص
 ان مذہب والوں کی طرف داری میں جو خدا کا یا خدا کا کے بیٹے کا آدمی وغیرہ
 کی شکل میں ہونا تجویز کرتے ہیں یوں کہے کہ اس رسالے کے اول میں یہ مناسبت

ہو چکا ہے کہ آدمی وغیرہ حیوانات کے افعال اختیاری کا خالق بھی خدا ہی ہے اور انسان
 اور حیوانات کی ارواح اور آئینے یا تھیریاؤں کی جیسے ہیں جیسے آگ بجھنے کسی کا رخا
 میں کلین ہو کرتی ہیں اور کارخانہ والا این کلون کے ویسے تہ اپنا کام لیتا ہے
 سو اگر کارخانے والا اول کی کلون کو جدا کر کے اخیر کی کل کو اپنے ماتھے میں لے کر
 کام کرنے لگے تو کچھ محال نہیں ایسے ہی اگر خداوند کریم کسی بدن میں روح نہ ڈالے
 اور اُس بدن کے ماتھے پاؤں سے اپنے آپ کام لینے لگے تو کیا مباحث ہے باقی رہا
 کھانا پینا اور فضلات کا نکالنا اور کھانے پینے ایسا ہو جیسا کسی شیوہ میں پانی ایک طرف
 سے آئے اور دوسری طرف نہ کو نکلتا ہے جیسے استورت میں بہہ والے یا پانی ڈالنا
 یا خود پینے کو نہ پانی ڈالنے سے پہلے پیاس لگتی ہے اور نہ نکلتے وقت شل پیشاب کی
 ضرورت کے کچھ ضرورت ہوتی ہے سو ایسے ہی راجندر اور حضرت عیسیٰ کے بدن میں
 گو کھانا پانی آتا ہو اور نکلتا ہو اور نہ بھوک پیاس لگتی ہو اور نہ پاخانہ پیشاب کی
 ضرورت ہوتی ہو نہ اوس بدن کو اور نہ بدن والے کو اسی لیے ہم کو یہی کہنا پڑا کہ اگر
 یہی استدلال ہے تو دیوانے بھی بے دلیل بات نہیں کرتے اگر خدا یا خدا کے بیٹے ہوئے
 یہی سننے ہیں تو تمام بنی آدم خدا یا خدا کے بیٹے ہیں بلکہ حضرت عیسیٰ اور سری راجندر
 سے بڑھ کر کیونکہ کام کرنے والا تو وہ دونوں خدا ہی ہو اپنا تبار فرق ہے کہ اور بنی آدم کو
 ایک گوہر نایاب روح نام بھی جو باعث زینب بدن اور عزت جسم ہو گیا ہے عطا
 کر رکھا ہے اور حضرت عیسیٰ اور سری راجندر اوس سے محروم ہیں مہند ایسی خدائی
 اوس بندگی کے مخالف نہیں جسکے ہم درپے اثبات ہیں بلکہ بہ نسبت اور بنی آدم کے
 سری رام چندر وغیرہ میں اس صورت میں مختص بے اختیاری پائی جا سکی اور
 سو اوٹھے اور بنی آدم میں بسبب روح کے ظاہر کا اختیار تو ہو گا اور بننے سے
 تشبیہ کا وینا کمال فہم پر دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا اگر بیسے میں صد سال

پانی نہ آئے تو یہ کو کچھ زیادہ نہیں کیونکہ یہ جتن پانی کے باری کیسے ستا سکیں اور
 چار پانی کا بچو بچا نہ ہو و سو تائب خود ہی کی اصلاح اور انوکھے پانی و مینا
 نہ نظر نہیں ہوتا نجات بدن انسانی کے کو مان پانی کے پیتے سے شفا و درون تشنگی
 اور اسی کی تربیت ہوتی ہے اگر دو چار ہر بدن انسان میں آب و مان کا اندر ہو
 تو خیر نہیں تشنگی موجب برہمی روح ہوائی ہو جاوے یا نیمہ طرفہ یہ ہے کہ کس قدر
 کے واسطے کسی دوسرے کی تابعداری کو اپنی سر دہر نی بجز نراری نخی اور ہم جنسی
 غیرت طاق میں دہری ایسے عقائد والوں کی ہر جہی میں جو کسی مشرورت کا خدا
 ہونا یا خدا کا بیٹا ہو جانا یا تر رکھتے ہیں وہ ضرورت بھی بحال خود درجی معلوم ہوتی
 ہے کیونکہ انکے بیان کوئی ایسی کتاب نہیں کہ حسین ایسے قانون خداوندی لکھے
 ہوں جسے اس کے نام اتنی نسبت ہر قسم کے افعال کے معلوم ہو جائیں اگر دو چار یا تو ثابت
 فی الجہل حسن و قبح کا ہونا معلوم بھی ہو تو کیا کیونکہ اثبات حسن و قبح افعال میں جو
 تقریریں گذرین خصوصاً اخیر کی دروجہ میں ان سے خوب واضح کثرت یہ ثابت ہو گیا
 ہے کہ کوئی فعل افعال اختیاری میں سے پڑتا ہو یا کوئی بنا ایجاد کرے حسن یا قبح
 سے قائل نہیں ہر چونکہ یہ بات کہ کوئی فعل حسن ہے اور کوئی قبیح ہر کس و کس کو
 معلوم نہیں ہوتا اور اگر اتفاق سے کسی فعل کا حال معلوم بھی ہو تو اس کا دریا فہم کرنا
 کہ اگر حسن ہے تو کس مرتبہ کا اور اگر قبیح ہے تو کس مرتبہ کا ہر زندگی باز آدمی کہ
 کام نہیں اسلئے اس بات کی ضرورت پڑی تھی کہ کسی کامل افعال کا انبار کیجیے و
 اگر ایسے مذاہب الکی پائندہ اختیار کیجیے تو یہ بات تو نصیب نہوگی ان کے چہ
 نہ تھا نہ نہیں ماقول کی بے وقوف بھی مجھو تا بلکہ میں البتہ سر و ہر سے پڑے گی
 اور فرمنا اگر ان مذہبوں میں اپنے مقصد و کار پتا بھی ملتا تو میں تو حسب بھی
 سے پہلے کہتے ہوں انشاء اللہ اس رستہ چلتا کیونکہ جس مذہب کی بسم اللہ

اور عقائد کے دو کیا ہو
 جس مذہب کی سرانجامی ہوتی ہے وہ انوکھے پانی کا

غلط ہو اوسمین آگے کیا ہو گا بجز اسکے کہ ہر ایت کے گمان میں خدائے اختیار کرینا
اور عادت کے بھروسے متقا بہتہ مردہ رہن اور کچھ توقع نہیں تفصیل اس اجمال
کی یہ ہے کہ ہر عمل کے لیے ایک علم مرد متقا ہوتا ہے اور یہ اعتبار عادت کے وہ عمل
اوس علم کو لازم ہوتا ہے اسی لیے بیشتر اوس عمل کے ملاحظے سے جیسے دھوین سے آگ کا
علم ہو جاتا ہے اوس علم کی اطلاع ہو جاتی ہے القصد وہ علم اوس عمل کے لیے بہ نسبت
اصل اور خبر سے ہوتا ہے اور وہ عمل اوس علم کے لیے مثل شمشاد و برگ و بار کے اشیاء
سے یہ معنوں اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا شیر کو جب کوئی دیکھتا ہے اور اوس کے شیر
جو بڑا علم اسکے دل میں آتا ہے تو بے اختیار اکثر خوف پیدا ہوتا ہے اسی لیے اوس وقت
بھاگنے کی سعی ہے تو اب یہ بھاگنا ایک عمل ہے کہ اوس علم پر متفرع ہوتا ہے اگر
وہ علم خود تا وہ عمل ہی پیدا ہوتا دلیل اس دعویٰ کی ظاہر ہے کیونکہ اگر فرض کرے
کہ اکثر سے بہن کوئی شیر کو گاتے سمجھے تو نہ خون پیدا ہو گا نہ کہ بہن بھاگے گا اس طرح
اگر کوئی بادشاہ وقت کو بادشاہ سمجھتا ہے تب اوس سے ڈر کر یا انعام اکرام کی طمع
میں اوس کی اطاعت کرتا ہے اور جو تعلیم و تکریم کہ خاص بادشاہ کی مقرر ہیں بجالاتا ہے
زبان سے بادشاہ سلامت یا حضور والا وغیرہ کہتا ہوا جاتا ہے اور وہی سے نسبتاً
میں جھکتا جھکتا کر جاتا ہے بعد ازیں ہر دم بادشاہ کی عنایت بادشاہانہ سے امیدوار
منصب اور جاگیر سے اور اپنی بے اختیاری اور بادشاہ کی بے نیازی شانہ سے
ہر وقت ہر اسان اور دلگیر سے سوا اگر کوئی اپنی غلط فہمی سے بادشاہ کو بادشاہ
سمجھے اور دربار میں جو امیر و وزیر ہے اوس میں سے کسی کو بادشاہ سمجھ کر جو تعلیم و تکریم
شانہ تھی سب اوسکی طرف متوجہ ہو کر بجالائے تو اس صورت میں سوا اسکے کہ اس
تعلیم و تکریم بھل کے پاوش میں جو تیان کھائے اور دربار سے نکال جائے اور ہر
امید بین غلط ہو جائیں اور اوائی حشر میں پیش آئیں اور کیا ہو گا یہ وہی مثل ہے

اس اجمال کی تفصیل

میں جو تعلیم و تکریم

کہ شکی بر باد گئے لازم ہے بعد غور کے یہ بن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری خرابی اوس عقیدہ
 غلطی کی ہے کہ بادشاہ کو نواب و شاد و بخشا اور اوسکی جگہ کسی ایسے بادور پر کو اپنا
 بادشاہ پہنچانا اور فقط تو ظلم و ظلم کو دیکھیں نہ دیتی ہی ہے جتنی اور کرتے ہیں انھیں
 اگر کسی نہ سبب والوں کیہ ظلم اور عقیدے ہیں اس قسم کی غلطی جو جاسے کہ مقرر
 خداوندی کو خدا بجز بائیں نواہ کے سارے عمل جمیل ہو جائینگے ابنا اس انعام
 و اکرام کی امید ہے کہ نیچے لے یہ ساری باستانی تھی نہ اوس عزت و مرست کی توقع ہے
 جسکے چپے اتنی پریشانی تھی بلکہ برعکس انعام و اکرام و اعزاز و امتیاز کے بدلے دولت و
 نواہی اور حسرت و بے قراری نظر آتی ہے سو چکو ایسی کچھ بڑی ہے کہ شبیہ ہمارے ملک
 جان گنوائے اور انجام کو یہ نرا پائے آجگاہ سے ایک شبیہ خدا ساز معلوم ہے کہ عمل کی
 بڑائی و قسم پر ہے ایک نواہی جسے ظلم و ستم چوری و غلبا بازی دوسرے غلبا جی میں
 عمل نیک کا جمیل کرنا پڑے نہ جا جی سب لیکن اصل پر غالب ہے کیونکہ ظلم و ظلم
 بادشاہانہ اصل میں تو پہلے ہی تھی پر فقط بے عمل کر دینے سے اسی بڑی ہو گئی کہ اپنی
 بھلائی کو بھی کھو دیا سو جن تفصیلات کی بڑائی اصلی تھی برقیاس قاعدہ طلب کے
 کہ گرمی کا علاج سردی سے اور سردی کا گرمی سے کرنے ہیں اون طاعات سے
 مکافات ہو سکتی تھی شکی بھلائی اصلی سے پرودہ تفسیر میں کہ جسکی بڑائی کو غلبا جی سے
 پر ایسی ہے کہ اصلی بھلائی کا ہی سہنا ناس کر دے نہ او کا کچھ علاج نہیں انھیں
 جب ان مذہبون کے اختیار کرنے سے یہ اندیشہ ہے کہ مبادا میری وہی مثل ہو جائے
 دینی مباد گئے لازم بلکہ لمحاظ وجہ و مذکورہ کے اُن کے مطابق یہ یقین کامل ہو گیا
 تو اس سے نشی ہوئی کہ حق اگر ہے تو کہیں اور ہی ہے پر یہ ظلمان پریش آیا کہ ایسی
 بڑی غلطی کا کیا باعث ہے اور کیا پسین آیا جو ایسا ظلم ایک جہان کے جہان کا
 کہ اوس میں ہزاروں نواہیے ہیں جو دانش میں انکشت نما ہیں عین ایمان قرار پایا

اصلی اور غلبا جی
 اصل اور غلبا جی

غلبا جی
 غلبا جی

آخر نسل مشہور ہے، تاہم نباشد چہ کچھ مردم نگویند چیز نامہ سننے مانا کہ یہ عقیدے غلط ہیں
 ہر ایک مذہب و نہیں داخل ہونے کا باعث اور پھر نہ ٹھکنے کا سبب اگر بیان کیا جاوے
 تو البتہ اور یہی اطمینان ہو جاوے سو اگر انکے پیشواؤں کا خدا یا خدا کا بیٹا ہونا یا
 اور نہیں کا دعویٰ ہے اور اُس زمانے کے سادہ لوح اول کسی فریب سے اُنکے دام
 میں آگئے پھر یہ بات جمل کلی تب تو یہ مذہب اصل ہی سے غلط ہیں اور وہ انکے پیشوا
 مادی تھے منسل تھے اور اگر یہ مقولہ اُنکا نہیں پر ابنا ہے زمان اپنے قیاس کے ہر دے
 اُنکو خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ گئے ہیں تو احتمال ہے کہ وہ لوگ حقانی ہوں اور معتقد و گئے
 جہل سے یہ فرشتہ پیش آیا کہ اُنکو بندے سے خدا یا خدا کا بیٹا بنا یا سو اُنکے جو اس
 سوچ میں مرتکب کیا تو دو سببوں کا احتمال نظر آیا ایک کا بیان تو یہ ہے کہ عجب نہیں جو
 یہ لوگ بنی گان مذہب اور خدا پرست ہیں سے ہوں اور جیسے دنیا میں غلام جان نثار
 ہوشیار کا گمہ دیگا کہ کہا مان لیا کرتے ہیں اور اوسکی سفارش اور غازی جس کسی کے
 حق میں ہو اکثر چل جایا کرتی ہے اور یہ بادشاہ کے منہ لگنے کے بھر دے بادشاہ کے
 اموال خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹتا ہے اسبطر خدا ہے تعالیٰ جو بند و نہیں سے
 حق شناسی میں زیادہ ہے اُنکی دعا بد و حاقبول کرتا ہو اور وہ بعض اشیاء میں ایسا
 تصرف کر بیٹتے ہوں کہ اوروں سے نہ بن پڑے جیسے کرشمے اور خرق عادت وغیرہ یا جیسے
 بادشاہان دنیا کسی کے جمال صورت کے سبب اُس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اُسکے
 باعث محکومان بادشاہی نسل بادشاہ کے اُسکے اشاروں پر چلا کرتے ہیں اور سرِ مو
 اطاعت میں تقصیر نہیں کرتے اور سامان شاہی اور اُسکے اشیاء ملوکہ میں وہ
 تصرفات مالکانہ یعنی نسل بادشاہ مالک کے کیا کرتا ہے اور کسی کو مجال دم زنی نہیں
 ہوتی اسبطر یہ لوگ بھی جمال سیرت اور کمال عقل اور خوبی احوال اور تہذیب
 اعمال کے باعث پسندیدہ خدا ہو گئے ہوں اور اسوجہ سے محکومان خداوندی اور استیلا

میں کیا

جمال بیان

کہ اپنے استحکام حکومت کے لیے تدبیر سوچی ہو اور اس فریضے کو کون کو اپنا مسلح
 و متقاد بنانا چاہا ہو فقیروں سے تو یہ بھی احتمال نہیں مہذا قتل مشہور ہے جان ہے
 تو جان ہے جان کہ وہ کون سی بادشاہت کی توقع ہے بجز اسکے کہ یوں کہیے کہ
 کسی قسم کا جنون تھا اور سب کے موقع سے لیکن جنون بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں
 قیس اگر لیلی کی محبت میں مجنون تھا تو عجب حسین کہ یہ صاحب خدا کی محبت میں
 دیوانے بنے ہوں چنانچہ کثرت عبادت اور کثرت ذکر سے خدا کی محبت کا پتا ہی ملتا
 ہے کسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے جو اوس کا دیوانہ محبت ہوتا ہے لیکن چونکہ
 اُن کے دل میں کثرت یا دگاری سے خدا ہی بس گیا تھا اور اُسی کی یاد اُن کے
 رگ و پے میں سما گئی تھی اور جنون کے غلام گو دل ہی کی بات کا پتا دے خیر موبوط
 ہوا کرتی ہے عجب حسین کہ اُس غیبیہ میں اپنی طرف نسبت خدا کی کر لیتے ہیں
 اور خدا کی محبت ہونی ہر چند محکو تمکو بعید معلوم ہوتی ہے مگر باہین لحاظ نہ جیسے
 آفتاب کا ہر توجہ ہر جسم کو خاص کر آئینہ کو منور کر دیتا ہے اسی طرح موجودات میں
 خاص کر اچھی چیزوں اور حسینوں میں ہر توجہ خداوندی جلوہ گر ہے چنانچہ دلائل
 توحید میں کچھ اسکی طرف اشارہ گذرا سوا اگر آفتاب سے اوت میں آئینہ کو منور
 دیکھ کر اُس کے نور پر عاشق ہو جاوے یا غافل کرے تو حقیقت میں وہ آفتاب ہی
 کے نور کا عاشق اور مداح ہے گو وہ اپنی غلط فہمی سے اُس نور کو آئینہ کا تو جیسے
 اسی طرح حسینوں کے عاشق بھی حقیقت میں خدا کے جمال باکمال کے عاشق ہیں
 پر اپنی غلط بینی اور کوتاہ نظری سے اُس حسن کو اوں حسینوں کا حسن سمجھتے ہیں
 خدا کے جمال باکمال کا ہر توجہ نہیں جانتے اور اسی لیے جیسے آئینہ کے نور کے عاشق
 کو آئینہ ہی کی طلب ہتی ہے آفتاب کا خیال ہی نہیں گذرتا حسینوں کے عاشق
 ہی حسینوں ہی کے طلب گار رہتے ہیں خدا کو یاد بھی نہیں کرتے سوا اگر یہ غلطی سچ

سے نکلا جائے تو یہی خالص خدا کا عشق ہو جائے اور پھر جیون کا نام بھی نہ لینا خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں یا یون کہتے کہ جیسے لوسہ کو آگ میں گرم کرنے میں تو آگ کے فیض صحبت اور اوسکے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہم رنگ ہو جاتا ہے اور پھر جو جو کام چاہنا چھو کنا آگ لگتی ہے وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے بلکہ اوس وقت میں وہ لوہا نہیں رہتا آگ ہو جاتا ہے ایسے وقت میں اگر اوس لوسہ کی زبان ہو تو یون ہی کہے کہ میں آگ ہوں یا آئینہ میں جس وقت عکس آفتاب پڑتا ہے اوس وقت اوس آئینہ سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جیسے آفتاب سے اور دیکھنے والوں کو اوس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا قرص آفتاب یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے اگر اوس وقت آئینہ کی زبان ہو تو یون ہی کہے کہ میں آفتاب ہوں ایسا ہی کیا عجب کہ مقربان خداوندی کی روح بھی فیض قرب خداوندی سے یا اوسکے پرلوتہ سے اوس ذات کبریا کے کہ بے کم و کیف و بی رنگا ہے کچھ فی الجملہ ہر رنگ ہو جاتی ہو اور اوس وقت ایسا بول نہ سے نکلتا ہوتا ہو اور اس طرح کا تقرب اور نزدیکی ہونا گوہرین اسوجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم اور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں پھر چار یا یہ حال کیون نہیں ہوتا یہ دوسری مثال سے یہ شبہ انشاء اللہ رفع ہو جائیگا کیونکہ آئینہ اور دوستہ اجسام بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں پر جو دولت آئینہ کے نصیب ہوتی ہے درود یوار پھر کو نصیب نہیں ہوتی القصہ جو نہایت کہ صفائی کیوجہ سے آئینہ کو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے وہ اور اجسام تو کیا لوسہ کو بھی حاصل نہیں ہوا جو کہ آئینہ وہی لوہا ہے نقطہ میل جاتا رہا ہے اسی طرح ہم اور مقرب لوگ گویا ایک جنس اور ایک مکان میں ہوں پر اونکی ارواح عیوب اور خواہشوں کے میل سے پاک ہو گئی آئینہ کی طرح مصفا ہو گئی القصہ عجیب نہیں کہ مثل اؤن لوگوں کے جنکی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا جس سے دعویٰ خدا فی التشریح ہوتا ثابت ہوا ہے

بعض مستدیان مذاہب مذکور بھی بعض اوقات میں ایسے کلمات کہہ دیتے ہوں
 اور تاؤ اوقت لوگ بات کی تہ کو نہ سمجھتے ہوں اور بقاضائے محبت جو اہل کمال کے
 ساتھ خاص کر اہل ہون کے ہر شخص کی حلیت میں ہوا کرتی ہے اور ان الفاظ کو ظاہر
 کے معنوں پر محمول کر کے اپنا دین و ایمان خراب کیا ہو بالخصوص جبکہ ایسے شخص سے
 یہ کلمات صادر ہوئے ہوں جبکہ مانعہ سے کرشمے بھی ظاہر ہوئے ہوں تو اس عقیدے
 کے استحکام ہ کیا تصور ایسی صورت میں دلون کو چیر ڈالیں تو ایسی بات نہ ملے آب
 سینے کہ اگر ایسے لوگوں سے کرشموں کا صادر ہونا کسی سند صحیح سے ثابت ہی ہو جائے
 تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں جیسا سب اول میں منقول بیان ہوا ہے اور اگر
 صادر و ایسے کلمات کا جیسے دعوتے خدا کی تشریح ہو آؤ گئے خدا سمجھنے کا باعث ہے
 تو اس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اول تو اوتھے دعا و فریب سے مبرا ہونگی
 سند چاہیے بعد ازیں بشرط ثبوت صحت بیانات کے کہ واقعی اُن سے کلمات صادر
 ہوئے ہیں سبب نمائی کا احتمال ہے اب بفضیلہ تھیں غلطی مذکور کے نشا کا بیان
 ہو چکا تو خود اس آں دلائل کا حال بھی بیان کرنا چاہیے جسے بزعم خود نصارے
 حضرت جیسے کو نہ اکیٹا فرار دیتے ہیں سو اول تو یہ ہے کہ حضرت جیسی خدا کو باپ
 کہا کرتے تھے دیکھ کر یہ کہ حضرت جیسے کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا مہندہ ایسے بارسا
 تھے کہ ان کی پارسالی کی دہوم ہے اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم تھا
 جس شخص میں خدا کے سے اخلاق ہوں اور بچہ بے باپ کے پیدا ہو بخیر کے کہ خدا
 کا بیٹا ہو اور کیا ہو ان دلائل کو دیکھیے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھیے
 عاقل کے نزدیک تو یہ انبیاء ان دلائل سے ہار گیا آسمان کا تھکے پر نما سنا ہے
 جناب سن دلیل اول کا حال تو یہ ہے کہ بخیر انجیل کے کوئی سند نہیں جس سے حضرت
 جیسے کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو ایسے محال اقوال کے ثابت کرنے کے لیے تو اگر

وہ سب
 نصار حضرت جیسی کو خدا کا بیٹا قرار
 انکار ہر دونوں دلائل کا منکر

تو دلیل اول کا حال

ایسی خبر متواتر بھی ہوتی جیسے دلی کے ہونے کی خبر متواتر ہے تب بھی عقل کے نزدیک قابل تسلیم تھی چہ جائیکہ وہ انجیل کہ جسکی حضرت یسے تک ایک کتاب بھی ایسے سلسلہ اور وار مسلسل روایت نہیں تھی کہ جسکے راویوں کی تعداد اور انکے نام و نشان اور انکے معدق و کذب اور عقل و فہم اور درستی حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو مختصر ساہرس انجیل کا حال سابقین میں انبیاء توحید اور ابطال تثلیث میں گذر چکا ہے حاجت مکرانہ میں بالجمہ انہی کے ہی کے افرادوں کے لہانوں سے انکی انجیل قابل اعتماد نہیں کیونکہ ہم نہرا جگہ سہولکانہ کے مقررین اور انجمہ سات جگہ دیدہ و دانستہ تحریف کے قائل ہیں جو وثیقہ کہ ایک جاسے مخدوش ہو تا ہے نصاریٰ ہی کے قانون کے موافق دنیا کے چھوٹے چھوٹے دعویٰ میں قابل اعتماد نہیں ہوتا معلوم کہ پچھلے ایسے وثیقہ کو جو کہ ہم نہرا جگہ مخدوش شخص کیا بیشی غلط ہو دین کے دعویٰ میں وہ بھی ایسا کچھ کہ لالہ و لیلیٰ میں ہی اوستے ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ بے دلیل عقل کے نزدیک باطل ہے کیونکہ قابل قبول سمجھتے ہیں اور باہنہ اگر تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مقرر بعض اوقات میں ایسے الفاظ کہے ہیں کہ جسے خدا کا اونکی نسبت باپ ہونا ثابت ہو تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسے غریب قوم رعیت کی اپنے حاکم کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں اور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکم کو چار حقیقی باپ سمجھ لے کیونکہ سارے جہان کا دستور ہے کہ ایسا اوقات ایک لفظ بولتے ہیں اور فرارائن کے بھروسے اوسکے اصلی معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی جو پہلے معنی سے مناسب ہوں مراد لے لیا کرتے ہیں یہی سبب ہے کہ اکثر ولبر کو شیر یا رستم اور سخی کو حاتم اور کشش کو فرعون بولتے ہیں ظاہر ہے کہ ان سبب ترک نہیں اصلی معنی متروک ہیں اور پھر کسی سمجھ دار کو غلطی نہیں پڑتی کیونکہ سب جانتے ہیں کہ شیر درندہ جانور ہوتا ہے آدمی کو فقط دلیری کی وجہ سے شیر کہا ہے اسی طرح

مظاہر اعلیٰ انجیل میں یہ ہے کہ اگر خدا ہوتا تو اسے
مظہر میں اور اسے خدا سے جدا کر دیا اور اسے
توحید کی +

رفت کے لوگ بھی یوں سمجھ کر کہ ہمارے حسب نسب کو سب جانتے ہیں ہم بجا اور عالم
 کجا ماکون کو اپنا مان باپ کہہ دیتے ہیں اور مرے کی مراد لینے ہیں اور اسی سے
 باوجود کہ حاکم اور محکوم میں اتحاد نوعی جی ہے دونوں کے دو تو آخر لب ہیں
 کوئی آؤنگو ادنگا باپ نہیں سمجھتا اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی یوں
 سمجھ کر کہہ دیا اور خدا اقبال کے درمیان تو اتحاد نوعی بھی نہیں ہیں بندہ و بندہ
 ایسے موقع میں اگر خدا کو باپ کہا تھا تو سو ایسے مرئی ہونے کے اور کوئی احتمال
 ہوگا اگر خدا کو اپنا باپ کہہ دیا ہو تو کیا عجیب مہمدا اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت
 کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ اُن کے اصلی معنی مراد نہیں ہوتے اور
 قرآن کی دلالت سے دوسرے معنی جو اول سے مناسب ہوں منعصود ہوتے ہیں
 سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے اس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے
 اگر زباندانوں سے جا کر پوچھیے تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ ابنائے جنس
 میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں اب غور کیجیے کہ خدا کسی کے ابنائے جنس میں
 سے ہے علیٰ ہذا القیاس اپنے آپ کو غلام کہتا اور خدا ہے اقبال کو مولا اور اپنے آپ کو
 رعیت اور خدا اقبال کو حاکم قرار دینا اب دوسری دلیل کے حالی سینے بتا رہا ہے
 یہ دلیل ہر چند اس قابل نہیں کہ ایک جواب کی طرف متوجہ ہو جیسے اس موقع میں
 ہی کہنا مناسب ہے کہ ۴ جواب جاہلان باشند خموشی نہ مگر چونکہ اس منصب والوں
 کی طرف دانشمندی کا بھی گمان ہے ناچار کچھ گزاریں کرنا پڑا اگرچہ دانشمندی
 کے شبہ کا جواب سابق معروض ہو چکا سو اب سنیں کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ حضرت
 عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں اور یہود و مرو و کا قول غلط ہے
 اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے محال نہیں اگر کسی بشر کو بے باپ کے
 یا بے مان کے یا بے مان باپ کے دونوں کے پیدا کر دے آخر زمین آسمان جانہ

دوسری دلیل

سورج ستارے اربعہ عناصر سب بے مان باپ کے پیدا کیے ہوئے ہیں دوسرے یہ کہ
 اگر پیاس خاطر نصارے ہم تسلیم بھی کریں کہ کوئی بے مان باپ کے نہیں ہو سکتا سو جس
 صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے مان باپ ظاہر پیدا ہوئے تو حضرت آدم علیہ السلام
 جو اُن کے نزدیک بے مان باپ کے دونوں کے پیدا ہوئے ہیں یا جو کوئی ابو البشر ہو
 بلکہ اول فرد سب حیوانات کے عین خدا ہو گئے بالجملہ وہ خیالات جو منتہای غلطی
 نصاریٰ ہیں یا وہ او نام جو باعث غلط فہمی ہندوین عاقلوں کے نزدیک اُن کا
 دلیل ہوتا ہو رد کنار تہ قرآن کو بھی نہیں پہنچتے حالانکہ دلیل دعوے ایسی چاہیے
 جس میں خلاف دعوے کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو اور اگر فرض کر دیہ خیالات
 و اہیات کسی نا انصاف کے نزدیک اس خیال محال کے لیے کسی درجے کے قوی یا
 ضعیف دلیل ہو سکتی ہیں تو اُن کے پیشواؤں کے بشریت کی ہزاروں و سبیلین ہیں
 اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جس کا جواب نہیں سو دونوں کو برابر رکھ کر تو لیے اور ہر
 بولنے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے اللہ فقط خوارق کی عادت کی وجہ سے کہ فی الجملہ
 مزید قدرت پر جو خدای کو لازم ہے دلالت کرتی ہے ان بزرگوں کی خدائی تو
 نہایت ہو گا حالانکہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے دوسری چیز و نہیں
 بھی پائی جاتی ہے حرارت آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں بھی سو جو دسپے سو ایسے ہی
 اگر اس قدر قدرت خدائی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو تو کیا تعجب ہے مگر تماشا تو
 یہ ہے کہ صورت شکل بھوک پیاس پاخانہ پیشاب رنج و راحت صحت مرض موت حیات
 وغیرہ سے جو بشر کو لازم ہیں اور خدا میں متنع بشریت ثابت نہو بالجملہ اس قسم کا
 ارتباط کسی بشر صورت کو یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا مان اگر نہودیون
 کہیں کہ ہمارے پیشوا نامہاں خدا تھے اور ناجسب کم کو بسا اوقات مجازاً حاکم
 کہہ دیا کرتے ہیں یا نصاریٰ یون ناویل کریں کہ حضرت عیسیٰ محبوب خدا تھے اور

اگر عیسیٰ بن مریم خدائی ہو
 تو وہی فلسفہ خدائیت

محبوب کو بیشتر فرزند کہہ دیتے ہیں سوچئے بھی اگر ایسا کیسا تو کیا کشتاہ
 ہے نہ اس میں صورت میں اول تو وہ انکی بشریت کے قائل ہو گئے
 اور ہم کو اس جگہ فقط اتنی بات سے غرض نہیں دوسرے یہ کہ
 مجازی میں مراد لینے جیسی تاکہ چاہیں کہ سنتے واسے وہ ہوا
 نکھائیں اسی لیے قرائن کی ضرورت ہوتی ہے نہیں تو جو غرض
 بول چال سے ہوتی ہے پٹنے اپنے جی کی بات دوسرے کو سمجھا دینی وہ چل نہو گیا اگر
 کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لیے اوسکا و شیر کہے پر ایسی طرح کہے کہ سنتے والا
 یوں سمجھے کہ یہ واقعہ شیر درندہ ہی کا بیان ہے تو اس صورت میں گو اوسکے جی کی
 بات کو غلط نہ کہیں پر اوسکے قول کو اور اُون الفاظ کو غلط ہی کیونکہ غرض کلام
 گفتگو مطلب سمجھانے کے لیے ہوتی ہے اور جو یہ بات چل نہو بلکہ کوئی اولیٰ سمجھ جائے
 تو پھر ایسی مثال ہے جیسے کوئی بھرا کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا کیا حال ہے
 از بسکہ وہ بیمار شدید بیمار تھا بولا مر تا ہوں چونکہ اکثر دوستوں سے کہ بیمار پر ہی کثرت
 اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ شکر ہے یا اچھا ہوں بہرے بیان ہی یوں سمجھ گئے کہ
 یوں کہا ہوا کہ اچھا ہوں یہ سمجھ کر بولے الحمد للہ بھر پوچھا معالج کون ہے وہ جگر
 بولا ملک الموت یہ یوں سمجھ کر کسی حکیم کا نام لیا ہو گا تسلی کے لیے کہنے لگے کہ بہت
 حاذق ہیں اُونکو خدا سے دست شاعنایت کیا ہے بعد ازاں پوچھا کہ سنو کیا بچہ کیا
 وہ اور بھی سوختہ ہو کر بولا کہ موت تجوز کی ہے انھوں نے پھر تسکین کے لیے کہا کہ
 بہت مناسب ہے نہ جیسے اس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا پر سمجھنے والا اولیٰ
 سمجھ کر بھٹکا کرتے برا کر اے اور خوش کرنے کے موقع میں ناخوش ایسے ہی اب ہندو
 اور نصاریٰ سے سری رام اور کھنیا جی اور حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا یا خدا کا
 بیٹا ہونا شکر کوئی موافق مخالفت معنی مجازی نہیں سمجھتا چنانچہ سب جانتے ہیں

اور ایسا نہوتا تو اس جنبہ کو اس رد و کد کی کیون حاجت پڑتی اس لیے یوں
 سمجھ میں آتا ہے کہ عقائد اور لہجہ میں ایسے استعارات و کنایات
 مناسب نہیں کہ اس سے اکثر فراموشی آتی ہے یا نتیجہ ان مواقع میں اگر کوئی
 وہو کچھ بھی نہ لکھتا اور گوارن بزرگواروں کو نہ دیا خدا کا بیٹا ہی کہنے پر سب اڑکو
 بغیر مقرب اور محبوب ہی تجھے تیسرے ہی الفاظ کا استعمال نازیبا تھا جنہی مرد
 عورت کو اظہار محبت اور ولہاری کے واسطے یا اتحاد دین کے باعث بہن بھائی
 کہنا یا کہنے میں پر خداوند جو رو کو یا جو رو خداوند کو بہن یا بھائی کہنے لگے گو تیسرا آدمی
 مطلب سمجھ ہی جائے پر فرمائیے تو سہی کیا خوب ہو گا جب یہاں تو باوجود اسباب کے
 کہ جو رو خداوند دینی بہن بھائی اور محبوب محب یکدگر ہوتے ہیں کہ نقطہ اس سبب سے
 بہن بھائی اور جو رو خداوند کے رشتے میں کچھ نہایت مناسب نہیں ان الفاظ کا بولنا
 نا مناسب ٹھہرا اور موجب گناہ کیا کسی بشر کو خدا یا فرزند خدا کہنا باوجود اس کے
 خدا کی یا فرزند کی خدا اور بندگی میں زوجیت اور برادری سے بھی زیادہ مخالفت
 ہے کیونکہ مرد اور ہو گا بلکہ واقع میں باعث استخفاف طسرفین اور موجب امانت
 خدا اور تذلیل مقربان خدا کا ہو گا ان اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے نہ
 میں مجتمع ہو سکیں اور مثل زوجیت اور برادری دینی اور فرزند کی اور محبوبیت کے
 لازم و ملزوم نہ ہوں جس سے تو ہم معنی حقیقی کا ہو سکے تو البتہ کچھ مضائقہ نہیں
 معلوم ہوتا سو حضرت عیسیٰ نے اگر بالفرض بلفرض محال ایسا لفظ کہا بھی ہو جس سے
 خدا کے باپ ہوئے گا تو ہم ہوتا ہو اور اوس لفظ کے اولیٰ زبان میں اور کوئی
 معنی بھی نہ ہوں تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو مستحب کہنا ہو گا اور نہ باطن لحاظ
 کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے ایسے مخالفت کی صورت میں تو ہم
 حقیقی کا ہوتا ہے عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا زیادہ ہم نہیں کہتے

عقائد اور لہجہ میں ایسے استعارات و کنایات

نیکو اور جو رو خداوند دینی بہن بھائی کہنے لگے گو تیسرا آدمی

بائیں طرف اس میں الفاظ حضرت عیسیٰ کی کوئی چیز
 تو باقی اس میں اور جو رو خداوند دینی بہن بھائی کہنے لگے گو تیسرا آدمی

اگر کہا ہو گا تو اپنی جیسی اور ذات و خوارسی پر نظر کر کے اور خدا کو مہربان سمجھ کر
 باپ کہا ہو گا سو ظاہر ہے کہ دستہ کے موافق فرزند ذلیل و خوار و بیکیس شین پائے
 بلکہ شریک حسنات گنا جاتا ہے اور یا اینہم جو یوں کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 کو یہ معلوم ہوتا جو آیت مقتدون نے مکی لکھا ہے اہین تو وہ اس طرح ہی نہ کہتے
 اور کہا ہی ہوتا تو آئندہ کو باز آتے اور مقتدون کو منع فرماتے کیونکہ یہ صورتیں
 حضرت عیسیٰ مہربان الہی اور بندہ کمال انقل میں سے ہونگے اور ایسے لوگ
 اطباء و روحانی ہوتے ہیں اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا سے نقصان
 ہوتا ہے اس دوا کو موقوف کر دیتے ہیں یا بدل دیتے ہیں جو جس بات سے
 انسان بڑا فساد پیش آیا ہو اس کو کیونکر بدل دیتے اس صورت میں ہم یقین کرتے ہیں
 کہ بعد اس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہو گا اس سے فرار واقعی اس گنہگار
 سے منع کیا ہو گا ہر سخن و فتنی و ہر شکستہ مسکاتے و اردہ، باقی اس تبدیلی احکام
 کے امکان کا بیان اثبات حسن و قبح افعال میں گذر چکا ہے سبکو شبہ برے ہنس کر
 دلچسپے اور اگر یوں کہیے کہ بی بی کو بہن تو یوں نہیں کہتے کہ ایسے الفاظ سن کر
 ہر کوئی شرماتا ہے یا کہ رواج کی رو سے یہ معیوب گنا جاتا ہے حضرت عیسیٰ کے
 مثلاً فرزند خدا اور خدا کو پدر کہنے میں کسلی شرم اور کیا عیب ہے تو اس کا جواب یہ ہے
 کہ اول تو یہ بات اس کے منہ پر بھیتی ہے جسے خدا اور منہ بان خدا کی شرم نہ
 دیکھ سکے یہ کہ اگر یہ بات بچائے خود صحیح بھی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط
 شرم اور یہی بات ہے کہ عشرت میں ایسے کلام گفتگو معیوب سمجھتے ہیں پھر ان کو کوئی
 خاصیت میں جو ذوق کلام رکھتے ہیں یہ عرض ہے کہ اس شرم اور اس معیوبی کا
 منشا پردہ ہی ہے جو میں نے عرض کیا سو جان و وہ منشا پایا جائیگا قابل شرم اور
 منزا اور عیب ہی ہو گا پدر جاہل کا بل اگر اپنے فرزند عالم عابد کو بوجہ اعتقاد

اس میں شک نہیں ہے کہ
 اگر یہ بات سنا کر
 دلچسپی ہو گی

۱۴

نہایت

قبا کا ہی کہنے لگے تو نتیجہ ویاہت خاورہ والے نور کنار ہر اوسے اور غلام خاندہ زن ہوگا
 نتیجہ یہ بنتے ہیں کہ خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں پھر یہ تو
 فرماتے کہ سب جگہ کنایات اور استعارات کے مشورے ہوتے کا سب کیا یہی ایک شے ہے جو
 سوا اوس طرح کے کہ رعیت حاکم کو اپنی بیکیسی کے اظہار اور حاکم کے الطاف کے اوجہ تکیہ
 مافی باپ کو کرتے ہیں کوئی بادشاہان معمر کو بوجہ تعظیم کہا جان کہہ کر بچا رہے تو سہی تا
 معلوم ہو کہ انہی مترادف ہے جب تک کہ اؤنگو اور نہیں القاب سے جو انکے لیے مخصوص ہیں
 نہ بکا۔ لکھتا ہے تاکہ غیر نہیں اور بادشاہ نور کنار اور امرا و وزرا کا بھی یہی حال ہے کہ انکی
 کوئی کتنی ہی تعظیم کرے پر اؤنگے القاب میں اگر کچھ بھی فرق کر لگا تو ان سے برا کوئی
 نہیں ابتدا میں اس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدین بھی اولتہ میں اور میری طرف الکیار
 نہ غلط گوئی کا گمان کریں پر یہ اخیر کی دو چار باتیں تو ایسی ہیں کہ دستور الصبیان
 پڑھنے والے بھی سمجھیں نامل نہ کرینگے اور ہندوستان کے بعض نواح میں اس بات کے
 دریافت کرنے کے لیے دستور الصبیان کے پڑھنے کی حاجت نہیں کوئی غریب قوم کا آدمی
 کسی شریف قوم کے ایسے معمر آدمی کو بھی جو ٹوٹی سی چار پائی پر پچھٹے سے کپڑے پہنے ہوئے
 ایک مڑا سا حقہ منہ کو لگائے بیٹھے ہر ان چچا جان یا اور ان کا تعظیم کے جو جینیون کے
 حق میں بولا کرتے ہیں کہہ کر سلام یا رام رام ہی کہوں کرے پھر تماشا دیکھنے کو دلیک
 یا رام رام کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا ہے اور بن پڑے تو عجب نہیں کہ جو تون سے
 بھی خدمت کریں پھر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو باوجود اتحاد و نوعی اور اس بے ثباتی
 کے کہ ہر دم دم و داسپین کا احتمال ہے اتنا کچھ فرق مرا تیب ہو اور اس قدر لحاظ القاب
 رہے پر اوس خدا سے بمثال کے لیے جوازل سے ہے اور اید تاک رہیگا سلطنت کو اوسکی
 زوال نہیں عجز کا اوس کے احتمال نہیں غفلت و مستغنا اوس کی کو سنہ اوار ہے جیسا کہ وہ
 غفار ہے الیٰ ہی جبار و قہار ہے جو چاہیں سنہ اوشکا کر باب دین اور کچھ پروا نہ کرتا

نظمیں اور سبب وجود آدمی و نوعی کی
 استدلال کا القاب اور صدای نبی کے لیے

جو ہا ہا ہا ہا

چھوٹے بڑے باتیں میں شمالی کی پوری مثال جو اسباب سے زمین اگر چہ بچاؤ سے
 یا آسمان کے جہ سے تعجب نہیں پر پانی کون سے اپنے بناوان کو عقل سے جو آج تک
 محفوظ رہا یہ بڑے ارادہ رکھنے والے ہیں اور ان کی فکر میں اول اس قدر
 گوارش ہے کہ ایسی باتیں جو بیان ہا زمین و آسمان پر ہیں اس طرح کے انداز کے مشابہ
 تھیں پر پانی کی ایسی چیزیں اگر غلط ہوں تو یہ نہیں مگر سب سے تفصیل میں بعد کی
 مگر ان اگر کسی کو نام پر نہیں تو عقل اور مشاہدہ میں کہ انہی ہی احوال
 فرما میں عوام میں تو اس علم ہی کو قطع سے اسباب کی طرف رجوع کرتا ہوں
 حضرت من ان دلائل مذکورہ کے بغیر وہ علم اس کے طبع کے ذہن ناموسا میں
 یہ خوب چم گیا کہ خدا کے لئے کے ساتھ کسی کو اس طرح کا ارتقا یا نہیں مذکور ہرگز نہیں
 ہو سکتا اس لئے ایسی باتوں کا مقدمہ بنانا تو ایک طرف زبان پر لانا بھی ناممکن ہے ان
 اگر اپنے پیشوا ان کو خدا کے ساتھ ایسی طرح مراد یا جائز میں جیسے ہم تم کہ وجود اور ضرورت
 وجود ہر دم سب اسی کی طرف سے پہنچتے ہیں مثل بندہ ان خدا میں کے چار نام ان وقت
 سب اس کے ذمہ ہے وہ خدا ہے ہم بندہ ہیں پر ان کی سبب حسن خدمت اور مہربانی
 ظاہر و باطن اور کمال عقل کے باعث غرضت اور قدر کچھ کہی اس لئے بڑے بڑے کاموں میں
 اولیٰ کہنا سنا چھٹا اور اوپر مار پناک و بد شکستہ جو بات تھے سبب اس میں
 اعزاز و انعام کے اول سے چند ان پر وہ تھا تو اسباب کو اگر ہم ان ہی میں نہیں کرتے
 تو انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ ظاہر میں عقل اس کو کچھ محال نہیں چاہتی بعد ازل کے
 خدا نے چاہا تو حال معلوم ہو جائیگا پر ان بات سے خدا کی لازم نہیں آتی بندگی ہی
 لازم آتی ہے اور اگر بندہ بھی خدا ہوتے تو ہم میں اور او میں کیا فرق ہے ہم بھی
 خدا ہیں بڑے نہیں چھوٹے ہی سہی بلکہ ایک وجہ سے تو بڑے ہم ہی رہیں گے کیونکہ بندہ
 ہونے کے آثار و نشانی زیادہ تھے کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے اور ان کی خواہش

جو اسباب سے زمین

بود و فشاری کا عقیدہ ہرگز نہیں چھوڑنا اور اس کے

کہ خدا کی کائنات میں اللہ ہی ہندو کے آئندہ بہت سے اور کائناتوں کی تعمیر ہے کہ وہ خدا ہی ہیں اور ہندو و لہاریاں کے عقیدہ حضرت عیسیٰ اور حضرت محمدؐ کے حقیقہ کہ وہ خدا کے بیٹے ہیں اور عرب کے مشرکوں کی بات کہ فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں یہ سب کسب غلط فہمی اور ہندو اور زمار کی غیرہ کے طریقے سے سب سے پہلے پوچھنے کی اسید نہ ہو کہ یہ اسم اللہ ہی غلط ہے کہ کیا ہو کہ تیسرا کفر فرض کرو کہ نیکو کار خدا سے ہیں میں سے تیسرا ہندو کے معتقدان سے کسی کو یہ غلطی کسا دی اور ان کو کچھ اور کہنے لگے تب بھی ان مذہب پر ایمان اور عزت اور عالمی فہم و دانش اور فتنہ دین کا عالم معلوم ہو گیا اس کو نبیہ لیا اور سب سے کر کے سب سے تفریق دین لیا کہ کچھ دیکھو کہ عطا مدین ترقی تو سمجھ رہے ہیں اور کچھ و شوارہ نہیں فرد سے کائنات کا کام ہے وہ ان جان پر نہ سمجھا پا کر مینا و مینا و میرا مینا سے تو یہ ہے جو ہندو کے ہندو کی اور اگر غلط فہمی سے ہو تو جان سے جان بھرنا ہے نہ کہ کچھ کچھ کائنات سے رہتی ہے اسے دیکھو غلط فہمی و مان دیکھو کائنات سے جو ایسی ہوئی باتوں میں جنہیں عوام بھی مان نہیں کرتے چکے ہیں اسرار کا نام اور اعمال سے فہم نہ رہا میں جو بڑے باریک باتیں ہیں ان کا سمجھنا میں اور کوئی نہیں سمجھتا کہ ان کو نہ بیکے ہو گئے سو وہ عقائد پر پوشیدہ نہیں کہ اول تو ان غیرہ میں احکام کا پتا ہی نہیں اور کچھ سمجھتی تو ایسا کچھ سمجھتے کہ ان میں جان پر ان اوراق میں نہ اس کے برہان کی گنجائش ہے اور مہمان اس کا موقع اور سننے ماننا کہ باقی دین کے احکام سب درست آتا ہیں تب بھی یہ ایک غلطی اور سب سے دین کا غلط ہونا ایک طریقہ مگر چونکہ ہندو سوا و تاروں کے اور ہندو و لہاریاں سوا ان دو بزرگواروں کے اور اپنے پیشواؤں کے حرم میں ہرگز نہ اور خود اسید ہونے کے معتقد نہ ہیں اور عیسائی قدیم زمانے کے لوگ بھی باوجود اس آیت خرافات کے حضرت ابراہیم اور حضرت نوح علیہما السلام

جو کہ ان کے عقیدے میں ان کے عقیدے میں ان کے عقیدے میں

جو کہ ان کے عقیدے میں ان کے عقیدے میں ان کے عقیدے میں

نسبت ایسا ہی کچھ اعتقاد رکھتے تھے اور اہل اسلام اور باقی اور فرشتے بھی اس پر
 پیٹھاؤن کے حق میں ہی سمجھتے ہیں تو اس مایوسی میں یہ خیال آیا کہ جو بات اکثر دن
 کے نزدیک تسلیم ہو کر رہی ہے اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اس کے محال ہونے کی نہیں
 ہوتی تو موافق اس قاعدے کے جو اول میں کہیں کہیں کام آیا غلط نہیں ہو کر رہی
 یہ بات تو اکثر کیا سارے ہی حاکمون کے نزدیک تسلیم ہے اور باوجود کہ کوئی محال ہو سکی
 وجہ نہیں معلوم ہوتی اگر کوئی اور دلیل ہو تو یہی دلیل بہت ہے بلکہ متعدد کے نزدیک
 سب میں بڑے کہ کوئی نہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کر سکیے تو اس میں قطعاً اپنی عقل
 کی شہادت ہوگی اور اس میں تمام جہان کے حاکمون کی عقل کی گواہی ہے فقط فرق
 ہے تو اتنا ہے کہ اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے اور دوسروں کی عقل کی
 شہادت اُن کے کہنے سے ہر چند یہ صحیح ہے کہ عقیدہ کے یوں مانند دیدہ و سنا ہونے کے
 بیان کرنے والے ہزار ہا آدمی ہوتے ہیں وہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی ہے اسی لیے گو
 لکھتے کو بہتے نہیں دیکھنا بیرون نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی اُس کے ہوتے کا ایسا ہی
 یقین ہے جیسے دیکھنے سے ہوتا اس غیر کو تو سارا جہان بیان کرتا ہے اس میں کسی طرح
 تامل کی گنجائش نہیں سو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے الغرض دل بقیہ ار کو
 تسلی ہوئی اس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گویا بات یقینی ہی سہی پر مزید اطمینان کے
 لیے کچھ تو دلائل چاہیں اثبات مطلب کی حاجت نہیں تو تصدیق ہی سہی مسلم الثبوت
 مضامین پر شاید لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں جو اتنی کاہلی ہے الغرض جیون پونا
 بن پڑا اس سوچ میں سر جھپکے یا اور اپنے محبوب سے الگ کر نی شروع کی فلسفہ

اور خدا سے قادر بچوں و چند از تو پیدا شد چنین چراغ بلند و افق پرستہ بیرون نور
 بے کم و بے کاست تو مندی بی چون قطرہ و استش کہ در آستی روشن است مثل گردان بدریہ یا پائون
 پیش ازین کہین بارہ نفس کشید پیش ازین کہین خاک نما نفس کشید اوس خدا سے کہہ سنے

پھر اپنے اس بندہ ناخبر پر فضل و کرم فرمایا اور مطلب کار اسٹہ و کھلا ہر چند عقل
 مارا اسٹہ یہ توقع تھی کہ اس بات میں کچھ بولے پر تیسے بائیلی لوہا نہیں جہاں تھی
 بجائے واسے کے فیض سے بولنی لگتا ہے ایسے ہی خدا سے چاہم کہ علم کے فیض سے یہ
 بولے کہ یہ بات صاف ہے خدا سیدہ کے اگر یہ منہ ہوتے کہ خدا کسی مکان میں ہے جو
 اس مکان میں ہو چکے وہ خدا سیدہ ہو تو البتہ محال ہوتا کیونکہ خدا مکان سے
 مجرے مکان اور سکو محیط نہیں وہی کون و مکان کو محیط ہے نہیں تو مکان خدا سے
 ہی زیادہ ہو بلکہ قریب مکانی کے سوا ایک سبب روحانی بھی ہے کہ اُسکے سامنے
 قریب مکانی کی کچھ حقیقت نہیں دوران باخبر و حضور نزدیکان بے بصر و رسوا اگر
 کسی کو خدا سے اس طرح کا قریب قائل ہو تو کچھ محال نہیں شرح اس معانی یہ ہے کہ دنیا
 میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رشتہ ہیں پر ہر کوئی ہر کسی سے غریب و نہیں ہوتا
 اتحاد و محبت اسی اسٹہ ہوتی ہے جس سے طبیعت ملتی ہے سوا ایک دوست مشرق میں
 اور دوسرے مغرب میں تو گو مکان و زمان پر دوان سے نزدیک ہی گتے جاتے ہیں
 اسکا نام قریب روحانی ہے پر اب یہ مناسب ہے کہ قریب روحانی اور طبیعت کے میل کا
 سبب بیان کیجیے تاکہ آگے کام چلے جناب من و دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی
 باہم بہت مختلف ہیں کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے کسی کو کوئی کسی کی راہ روشن
 کچھ ہے کسی کی کچھ جسکی طبیعت جس بات کے مناسب ہوتی ہے اسی طرف مائل
 ہوتا ہے چہرہ حسین وہ بات نظر آتی ہے طبیعت اوسپر فریفتہ ہو جاتی ہے حسینوں کو
 سب دیکھتے ہیں جو انہیں خوبیاں ہوتی ہیں سبکو برابر نظر آتی ہیں رنگ روپ
 شکل شمائل ناز انداز اکھ ناک وغیرہ جسکے دیکھنے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے دیکھنے والوں
 ایک ہی ہوتا ہے اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے ہر کوئی
 نہیں ہوتا سوا ایک اور کچھ نہیں کہ جسکی طبیعت اوس حسن و جمال کے مناسب ہوتی ہے

اس معانی کی شرح

قریب روحانی اور طبیعت کے میل کا سبب بیان کیجیے تاکہ آگے کام چلے

کلمہ قریب روحانی سے مراد قریب روحانی ہے

اور سیکو اوس سے نسبت نشستی اور ریلوای قلبی پیدا ہو جاتا ہے اور جس سے دل اوس
 انداز و نماز پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس کے مطابق آواز ہے اور سمیع حسب جاتا ہے پھر سنا پختہ ہوتی ہے
 چیز پر بھی تطبیق ہوتا ہے کہ اوز کے ہر سے بڑے سے باہر سے چلے ہوں سو محبوب طبیعت
 بھی طبیعت میں بھی کہتا ہے کہ خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتظر نہ ہوئی وہ ہر سے کہ
 دو شخص ایک دوسرے کے ساتھ رہتے رہتے ہیں پر باہم کچھ ربط پیدا نہیں ہوتا اور
 ایک ایک سی گہری ایک دوسرے پر فریبہ جاتا ہے مگر اس فرق باریک کی نسبت
 بہت مشکل ہے مثلاً التیاس اور نعمتوں میں ہی بقدر مناسبت کی زیادتی و کمیت
 کی معلوم ہوتی ہے اور جب دو مختلف چیزوں میں ربط کے لیے مناسبت شرط ہوتی تو
 اجزا اور اعضا کے ارتباط کے لیے مناسبت بطریق اولیٰ ضروری ہے کی چنانچہ ظاہر ہے
 عقل سلیم نے مال اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ غرض انسان کی کوئی شکل و صورت نہ ہوتی
 اجزا اور اعضا غایت سے ہر چیز جو اوس کے مناسب ہے اور گہرے اور گہرے کے
 لفظوں کو اوز کے مناسب گیون جو چنے وغیرہ کے جیسے شاخ و برگ مناسب دیکھے دیکھے
 ہی مناسبت فرمائی القصد مسطور کچھ ارتباط ظاہری یا باطنی نظر آتا ہے وہ مناسبت
 ظاہری یا باطنی ہی کا پر قوم ہے سوا اگر وہ اخلاق حمیدہ جو خدا سے کریم کی ذات پر شا
 میں ہیں تو اسے ہر کسی فرد بشر کے نصیب ہے جو باطنی تو بیشک نسبت اوقاف اوز
 کہ ہمیں یہ اخلاق ہوں اس شخص کو اپنے خدا سے کریم ہے لیکن اس طاعت اخلاق کے
 انی ہر کا اور جو غایت اس خداوندی کہ اوس کے حال پر ہر کا اور ان کے
 انہی کی چنانچہ ہے اس سے مجاہد بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں
 بار ملک و آفتاب ہی کا ظہر و سحر و نور و قہر کی امتیاز اور مخلوق و رب
 موقوف آفتاب ہی کا ہر کا باطنی ہے ہر زمین اور ہر روئے زمین اور ہر ملک اور ہر
 ملک و آفتاب ہی کا ہر کا باطنی ہے ہر زمین اور ہر روئے زمین اور ہر ملک اور ہر

مین خداوند حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے سو جیسے آفتاب کو یا آئینہ قلعی کے
 بوس اور آتشی شیشے کے ساتھ وہ خصوصیت ہے کہ دوسرے کے ساتھ نہیں آتشی
 شیشے میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی ہی آمد ہے اور باقی
 اجسام کو اس کی خبر نہیں یا آئینہ میں وقتہ مقابلہ آفتاب کے اس قدر نور کا ظہور ہے کہ
 فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا اور دیوار کو بھی منور کر دیتا ہے باقی اجسام فقط
 آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں ایسے ہی فیض خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہیے
 کہ یہ فرق بجز فرق مناسبت اور فرق قابلیت اور کیا ہو گا ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے
 آفتاب کو آئینہ ہو یا پتھر سب برابر ہیں ایسی ہی خداوند کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر
 ہیں کسی سے نعل نہیں مان مخلوقات میں قابلیت اور مناسبت برابر نہیں سو جو
 لوگ صاف باطن ہیں اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں جیسے آئینہ لوہے سے
 یعنی جیسے آئینہ اصل میں وہی لوہا ہے پر میل کے ورنہ ہو جانے کے باعث آئینہ صاف
 بن گیا ہے ایسے ہی وہ لوگ بھی شل اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روح انسانی
 رکھتے ہیں پر اتنا فرق ہے کہ اُنکی روح میں بسیب ہونے آلائشوں اور کدورتوں
 کے جو بسیب تمامات پہنانی کے ہوتی ہیں پاک صاف ہیں وہ لوگ عجب نہیں کہ
 نسبت اور بنی نوع کے معزز و ممتاز ہوں اور بعضے ایسے فیض اُنکو پہنچتے ہوں
 کہ ہمو تمکو اُنکی خبر نہ لینے ہم تم بذات خود اُن فیوض سے محروم ہوں مگر اُن
 لوگوں کے واسطے سے جبکہ دلوں پر اول وہ فیض وارد ہونے ہیں فقط اس قدر
 فیضیاب ہوں جب قدر و دیوار آئینہ منور سے یا سیاہ سنبر وغیرہ اشیا جو بننے
 کے قابل ہوں آتشی شیشے سے الحاصل ہو سکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے منابہ کے وقت
 آتشی شیشے یا آئینہ قلعی کیسے ہوئے باطن میں آفتاب کی طرف سے ایک فیض
 ایسی طرح آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہر کچھ معلوم نہیں ہوتا اور پھر بعد اُس فیض کے

کیا فیض کی طرف سے ہی آدم کو جتنا صاف نور خداوندی
 سزا ہوا تھا وہ نور کو ان کے گناہوں کی سزا کر رہا ہے

اجسام شبہ یکساہن جیسے اندھیرے کا دور ہو جانا اور بعض آئینہ پانی وغیرہ اور
 آتش شیشہ ہی کو پودے بننے ہیں ایسے ہی آئینہ کے غیش میں کسی بشرطہ تعلیق کے معلوم اور
 قصوس سے بننے جو در دیوار اسکے مقابلے میں باوجود آئینہ کی نور افشانی کے اس
 نور سے محروم ہیں بدستور اندھیرے میں گرفتار ہیں اور جبکہ نور پونچتا ہے آؤنگو بھی
 یکساں نہیں پونچتا جو آئینہ کو اس آئینہ کے مقابل سے جس قدر وہ فیشیاب ہے اور
 اجسام فیشیاب نہیں اگرچہ ایک ہی سافت پر کیون نہ واقع ہوں مثلاً اندھالقیاس
 فیض خداوندی اور فیض بندگان خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہیے کہ اولیٰ نور باوجود اس
 کسی سے نخل نہیں ہر کسی کو نہیں پونچتا اور پونچتا بھی ہے تو بقدر قابلیت نفس
 ہو سکتا ہے کہ بندگان خدا رسیدہ بعض اپنوں کو چاہیں کہ ہدایت پر آمین اور نور
 ایمان سے نور ہوں مگر چونکہ وہ آؤخی باقون کی طرف متوجہ ہوتے ہوں اور انکی فیض
 سے محروم رہا ہیں اور اگر متوجہ بھی ہوں تو بسبب ہوتے اس قابلیت کے جو اور نور
 سے وہ بات آؤکے فیض نہ جو اور ونگو میر ہو دے غیر سب تفاوت مناسبت اور
 عدم مناسبت کے سبب نور میں آتے ہیں اور اہل عقل اس تقریر سے خوب سمجھ گئے ہوں
 کہ مناسبت کسکو کہتے ہیں پر کم نعموں کے لیے مناسبت ہے کہ کچھ کچھ شرح مناسبت کی بھی
 بیجاے شفق میں ہر چند خداوند اکبر کسکو کچھ نسبت فیض اور چہ نسبت خاک را با مال
 پاک و پراکے یہ معنی ہیں کہ اسوایے خداوند کریم کے کسی کا نہ کسی بائیں ایسے نہیں
 کہ اسکو نسبت آؤکے آؤحایا اٹھائی یا جو حقانی وغیرہ ایک میں نہ کہ آؤنگے ماتھے
 کسی کو کچھ مناسبت اور مناسبت ہی نہیں ورنہ بفرق نیک و بد بات سے آؤنگے
 وجہ اسکی یہ ہے کہ کچھ بڑے کے پچاننے کے واسطے کوئی اصل اور نمونہ چاہیے کہ کچھ
 کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام بُرائی رکھا جائے مگر اگر کسی یا تو بی یا جو تے کے
 اچھے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ بدن یا سر پر یا پاؤں میں برابر اسے اور اگر فسق و فحش کرو

یاد رہے کہ خدا رسیدہ اور پونچتا ہے

مناسبت کی شرح

نور و فرق نیک و بد جان کر آؤنگے

چند انگریزوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے بلکہ ڈھیلی یا تنگ آتے ہوں
 اور ایک بنیت دوسرے کے تنگی یا کشادگی میں کم زیادہ ہو تو جو انگریز کہ کم تنگ یا
 کم کشادہ ہو گا وہ بنیت دوسرے کے اچھا گنا جائیگا چونکہ مخلوقات میں بھی خواہ گلی
 ہوں خواہ بڑی باتفاق نیک و بد کا تفاوت ہے اوتھے لیے بھی کوئی اصل اور نمونہ
 چاہیے سو وہ ظاہر ہے کہ بیز خالق کے اور کون ہو گا کیونکہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق
 ہی ہے مگر عیسائی انکارہ وغیرہ کی مطابقت آنکھ وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے خدا سے مخلوق
 کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے مگر عیسائی مطابقت ظاہری بقدر بینائی وغیرہ
 معلوم ہوتی ہے اسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بقدر عقل معلوم
 ہوگی مثلاً ہم یہ جانتے ہیں کہ خداوند کریم زندہ ہے چنانچہ اس بات میں شبہ و شک
 کہ آدمی و جانور خدا تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں اب و نہاک آبیاری وغیرہ نہیں رکھتے
 تو شبہ جان کہ حیوانات جمادات سے افضل ہیں بعد ازین شبہ و شک کہ خداوند کریم عالم
 جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جانداروں سے علم و عقل میں ممتاز ہے تو ثابت ہوا
 کہ انسان افضل ہے پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں متفاوت
 اور کم و بیش ہیں تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق میں سخاوت علم عفو وغیرہ کے
 جو خدا تعالیٰ کے اخلاق ہیں رکھتا ہو اور احوال اور اعمال اوسکے پسندیدہ عقل ہوں
 وہ اور وہ سے بلاشبہ افضل ہو گا اب یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ علم اور اخلاق
 کی وجہ سے تو نسبت ظاہر ہے کیونکہ ایک شرح کی مطابقت پائی جاتی ہے پر احوال
 اور اعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں اگر بعض احوال میں مثل غنا و غلبی جیسے تو کافی
 دلی کہتے ہیں اور بعض اعمال میں مثل داد و دہن کے خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہو
 تو بعض اعمال میں مثل تواضع اور بعض اعمال میں مثل بندگی کے خلکو باتفاق سب
 اچھا کہتے ہیں ورنہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ اوس

مناسبت کی مہنگا ذکر مذکور سے پتا آتا ہے چند قسمین ہیں منجملہ اولیٰ مطابقت ایک ہی
 ہے سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے اور احوال اور اعمال کی وجہ سے
 اور طرح کی تفصیل اس باب میں کی چونکہ مناسبت کے متن اور اقسام کے بیان کرنے پر ہر وقت
 سے لازم رہتا ہے کہ اول مناسبت کے متن اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے اس لیے ضروری ہے
 کہ مناسبت ایک طرح کے اٹما کو کہتے ہیں بجز موجودات کے احوال کے نجس سے ایسا
 معلوم ہوتا ہے کہ سب اشیاء چار قسم پر ہیں ایک ذیہ چند چیزوں کی ایک اصل ہو کہ وہ سب
 ان میں اتحاد و مشترک رکھتی ہیں اور ان سب کا پھیلاؤ اسی ایک سے ہے سو ہر دو میں
 وہ اشیاء باہم متناسب ہوتی ہیں اور اپنی اصل کے بھی متناسب گئے جائینگے مثلاً ایک شخص کی
 اولاد اگر چند آدمی ہوں خود وہ آپس میں بھی متناسب رکھتے ہیں اور اپنے مان باپ سے
 بھی اور اس مناسبت ہی کا سبب ہے کہ ان سب میں آپس میں وہ رشتہ بنیاداً مناسبت
 ہوتا ہے کہ وہ دونوں میں نہیں ہوتا اس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت
 ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی اور مناسبت انہی اور قرب انہی اور ربط انہی
 رکھتے ہیں مگر چونکہ یہ مناسبت بسبب قرب اور قریب کے زیادہ کم ہوتی ہے تو ربط ربط
 محبت بھی اسی قدر زیادہ کم ہوتی ہے مثلاً جو محبت کہ باپ باپ یا والد سے ہوتی ہے
 وہ محبت مان باپ کے مان باپ اور اولاد کی اولاد اور والد اسی وغیرہ سے نہیں
 ہوتی اور جو محبت بھائیوں میں ہوتا ہے وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد
 سے نہیں ہوتا اور مثلاً والد التیاس و بھائی کی کو کسی دوسرے بھائی سے بھی بسبب
 اس اتحاد انہی اور مناسبت ذاتی کے وہ محبت اور ربط ذاتی ہوتا کہ با والدوں سے
 نو کا اور اسی طرح و حو سن و بیور میں دیکھتے ہیں اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز
 کم فہم کے اور کوئی نامل نکر گنجائی اگر کہیں ایسے خلاف نظر آئے تو وہ دوسری قسم مناسبت
 کا اثر ہو گا اور ربط ذاتی نہ دیکھنے کی قیہ اہل فہم کے حواس کر کے خوف رہا ہوں کہ

مناسبت کی مہنگا ذکر مذکور سے پتا آتا ہے
 چند قسمین ہیں منجملہ اولیٰ مطابقت ایک ہی
 ہے سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے اور احوال اور اعمال کی وجہ سے
 اور طرح کی تفصیل اس باب میں کی چونکہ مناسبت کے متن اور اقسام کے بیان کرنے پر ہر وقت
 سے لازم رہتا ہے کہ اول مناسبت کے متن اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے اس لیے ضروری ہے
 کہ مناسبت ایک طرح کے اٹما کو کہتے ہیں بجز موجودات کے احوال کے نجس سے ایسا
 معلوم ہوتا ہے کہ سب اشیاء چار قسم پر ہیں ایک ذیہ چند چیزوں کی ایک اصل ہو کہ وہ سب
 ان میں اتحاد و مشترک رکھتی ہیں اور ان سب کا پھیلاؤ اسی ایک سے ہے سو ہر دو میں
 وہ اشیاء باہم متناسب ہوتی ہیں اور اپنی اصل کے بھی متناسب گئے جائینگے مثلاً ایک شخص کی
 اولاد اگر چند آدمی ہوں خود وہ آپس میں بھی متناسب رکھتے ہیں اور اپنے مان باپ سے
 بھی اور اس مناسبت ہی کا سبب ہے کہ ان سب میں آپس میں وہ رشتہ بنیاداً مناسبت
 ہوتا ہے کہ وہ دونوں میں نہیں ہوتا اس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت
 ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی اور مناسبت انہی اور قرب انہی اور ربط انہی
 رکھتے ہیں مگر چونکہ یہ مناسبت بسبب قرب اور قریب کے زیادہ کم ہوتی ہے تو ربط ربط
 محبت بھی اسی قدر زیادہ کم ہوتی ہے مثلاً جو محبت کہ باپ باپ یا والد سے ہوتی ہے
 وہ محبت مان باپ کے مان باپ اور اولاد کی اولاد اور والد اسی وغیرہ سے نہیں
 ہوتی اور جو محبت بھائیوں میں ہوتا ہے وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد
 سے نہیں ہوتا اور مثلاً والد التیاس و بھائی کی کو کسی دوسرے بھائی سے بھی بسبب
 اس اتحاد انہی اور مناسبت ذاتی کے وہ محبت اور ربط ذاتی ہوتا کہ با والدوں سے
 نو کا اور اسی طرح و حو سن و بیور میں دیکھتے ہیں اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز
 کم فہم کے اور کوئی نامل نکر گنجائی اگر کہیں ایسے خلاف نظر آئے تو وہ دوسری قسم مناسبت
 کا اثر ہو گا اور ربط ذاتی نہ دیکھنے کی قیہ اہل فہم کے حواس کر کے خوف رہا ہوں کہ

اس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں اگر ذی روح کو کسی کے ساتھ باقی جانگی
 تو موجب محبت کا ہوگی ورنہ اوسکو فقط ارتباط ہی کیلئے چنانچہ ظاہر ہے جب یہ مقدر
 ہو چکا تو اب دیکھنا چاہیے کہ مخلوقات کو خداوند بے نیاز کے ساتھ بھی یہ مناسبت ہے
 کہ زمین اور سہ تو سب اس مناسبت میں یکساں ہیں یا تفاوت بعد غور کے یوں نظر
 آیا کہ سب کو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے ارواح ہوں یا اجسام و اشکال
 اخلاق ہوں یا اعمال اور اعمال معانی ہوں یا الفاظ و اقوال کیونکہ سبکی اصل وہی خلق
 ہے تیار ہے بلکہ اصل میں دیکھیے تو وہی اصل ہے ہاں باب یا راجع عناصر وغیرہ کو
 اصل کہنا براے نام ہے کیونکہ حقیقت میں وہ اصل ہے جو کسی کی فرع ہو اور اوس میں
 اور اوس کی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس نہ ہو سکے معنی چھرا اس
 مناسبت میں مخلوقات اس قدر تفاوت ہیں کہ فرق زمین و آسمان نظر آتا ہے سبب اسکا
 وہی قسب اور بقعہ ہے پر ہاں باب کی نسبت اولاد اور اولاد کی اولاد کو باعتبار
 تولد اور تماسل کے ہے اگرچہ باعتبار مکان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور یہاں
 باعتبار لطافت اور کثافت کے مثلاً ارواح بنسبت اجسام کے لطیف ہیں اور اجسام
 کثیف تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہیے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ ہوا ہے
 لطیف ہے مثلاً اور ہوا پانی سے اور پانی خاک سے تو ترتیب مذکور قریب اور بعید سمجھنا
 اور اگر فرق بالعکس ہو تو بالعکس اور سہی قریب اور بعد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے
 باوجود اس نزاکت کے وہ کار نمایاں بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہو سکتے
 برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر آئی اور پھر آسمان پر اڑ جائے اور اس
 عتبر سیر و سفر میں پہاڑ بھی اگر سانسے آجاوے تو اوسکو ہی توڑ کر کھینچا ہے اور
 شمع شمس و قمر کا یہ حال ہے کہ سرعت برق بھی اوس کے سانسے گروہے کہ ان زمین
 کہان جو تھا آسمان خیال کرنے جوے دیر لگتی ہے اوسے یہاں تک آتے دیر میں لگتی

کی مناسبت حاصل ہے اوس میں جو کچھ ہے اس میں مناسبت ہے

ملا ہذا القیاس اپنی نگاہ کو دیکھو آوازوں کی تیز روی اور خیال و گمان کی
 رسائی کو سوچ جتنی لطافت زیادہ کی اوتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہو گی
 وجہ ان سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے سب موجودات کی اصل ذات والامناس
 خداوندی ہے ایسے ہی سب کے کمالات کی اصل کمالات خداوندی ہیں سب کو اسی عالم
 فیض و بخت ہے پر نزدیکوں کو زیادہ اور دوروں کو کم مثال اسکی یہی ہے کہ جیسے
 شمع کی نور و روشنی ہر پاس ہر پاس زیادہ ہوتا ہے دور دور کم غرض کہ اس
 قرب اور بعد ذاتی کے سب لطیفوں کو زیادہ تر اختیارات اور کمالات ملے کثیفوں کو
 اویں محکوم اور تابع بنا یا اجسام کے آگے رہتہ رعیت رکھتے ہیں ابھی گہ شاہد کسی کی پیشہ
 پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بقدر لطافت ہوتی ہے تو جیسے برق کے صاع سے
 پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں لگے ہوں اور شماموں سے لازم تھا
 کہ آسمان تک پھٹ جاتے یہ تہہ آئند قابل ہا اب نہیں کیا نمک اہل فہم پر اب اسے ملاحظہ
 اور نیز موافق مثل مشہور ۲ این رو کہ تو میری تبرکستان ست یہ مطلب ہے کہ مومن دہر
 جانا ہے مگر بغیر چند اغراض کے یہاں جواب مناسب سمجھ کر عرض پر واز ہوں کہ خداوند
 حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدی چیز کے لیے پیدا کیا ہے کان کو آواز کے لیے اور ناک کو خوشبو
 اور بدبو کے لیے آنکھ کو نور شکل صورت رنگ روپ کے واسطے ہر چیز کو جس چیز کے لیے
 کیا ہے اسکو اسی سے سروکار ہے دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں آنکھ کو آواز کی غرض
 اور کان کو نور وغیرہ نہ ہر اسدین اور ملا ہذا القیاس اب سینے کو نگاہ اور شمع کو
 اجسام سے کچھ تعلق نہیں جس کی بات قوت لامسہ سے پوچھنی چاہیے سینے کا تعلق لگائے اور
 منوں سے جسم معلوم ہوتا ہے آنکھ سے معلوم نہیں ہوتا اندھے کو اجسام کا علم ہے پر رنگت
 شکل صورت کو نہیں جانتا آنکھوں والے کو آئینہ کے عکس کا علم ہے پر اندھا معلوم
 نہیں کر سکتا کیونکہ قوت لامسہ کو وہاں تک رسائی نہیں اور اگر کوئی بسبب کجا دے

قوت کی اصل قوت لامسہ
 ہر اسدین کی قوت لامسہ

شمع

شمع کا جواب

جسم اور اشکال رنگ وغیرہ کے یوں دہرایا کھانے کے ایکے کیا سننے رنگ کو دیکھیں
 جسم کو نہ دیکھیں صورت و شکل کا دیکھنا وہ بعینہ جسم کا دیکھنا ہو تو یہ بعینہ اسی بات ہے
 کہ کوئی کئے آواز خوشبو جسم اور رنگت جیسے نہیں ہوتی آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوسے
 سو بکھی آواز کا سننا خوشبو رنگ جسم کا سننا ہے اور خوشبو کا سونگھنا آواز رنگ جسم کا سونگھنا
 سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے اور اگر کوئی مجازاً کہدے کہ تنہے بھول سونگھنا یا
 سنا سننا تو اس کا اعتبار نہیں اسکے ہی معنی ہیں کہ اوسکی خوشبو سونگھنی یا اوسکی آواز
 سنی دہرا اس دھوکے کی زیادہ تر یہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھوان اٹھتا دیکھ کر
 آگ کے ہونے پر یقین کرتے کچھ دیر بجی لگتی ہے پر صورت کو دیکھ کر اگر کچھ جسم کے ہونے پر
 یقین ہونے دیر نہیں لگتی ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھوان دیکھ کر
 سمجھ جاتے ہیں ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا پر اگر کچھ شکل صورت رنگ روپ دیکھ کر جسم کو
 سمجھ جاتے ہیں اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوا کرتا
 تو ہوا نظر آیا کرتی اور عکس آئینہ بھی جسم ہوتا، لہذا جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوتی
 اور شکل صورت کے حساب سے اندھا ہے اور کچھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوتی اور آواز
 کی اطلاع سے بھری ہے اور ناک کو بوی خبر ہے آواز اشکال کی کچھ سہ نہیں باوجودیکہ
 یہ سب چیزیں ایک ہی گہ اپنا گذار کرتے ہیں ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور
 نور کی خبر ہے اجسام کی اطلاع سے بھر ہوا میں چونکہ شکل اور رنگت میں نہ شعاع سے
 سنو ہونہ آنکھ سے نظر آئے بلکہ جیسے نگاہ اور شعاع آوازوں کے ہجوم میں کو ٹکلی جلی جاتی
 ہے اور آوازیں اوسکو نہیں روکتیں ایسے ہی اجسام کے ہجوم میں کو ٹکلی جلی جاتی ہیں
 اور اجسام اوسکو نہیں روکتے کیا نظر نہیں کرتے کہ ہوا کہاں سے کہاں تک بھری ہوئی
 ہے پر اوسکے اوپر بیٹھے کہتے ہیں کہ آگ کا گرہ ہے اور آسمانوں کی کثرت اور اونکی شدت
 سے موتے ہونے کا تو ایسا جسم فاعل ہے اب دیکھیں کہ باوجود اتنی رکاوٹ کے نگاہ

کہنے لگتے ہندوستان کی خبر لاتی ہے اور کہاں کسی شہر میں آتی ہیں اور کسے
 نہیں رکھتی اگر انہیں سے کوئی جی انہیں روکتا تو اس وقت تماشا دیکھنا تھا کہ
 آسمان وزمین کا کیا حال ہوتا ہے برق چمار کے ٹکڑے ہی کرتی ہے شعلہ اور نگاہ
 آسمان وزمین کو خاک کر دیتی پر روکتا تو درکنار جسم تو نکل آوازوں خوشبو یوں
 وغیرہ کے باوجود راہ میں حائل ہونے کے لگا دوشعاع سے ایسا الگ ہوتا ہے کہ
 خبر بھی نہیں ہوتی لگا اور شعاع کو خبر بھی ہوتی تو نور و رنگ و شکل کی سہولت وہ بھی
 بقدر قوت اور ضعف اشکال اور رنگ کے اسی لیے جیسے ہندوئی کی آواز بسبب
 ضعیف ہونے کے توپ کی آواز میں اگر ایک وقت محبوس جاہل محسوس جاتی ہے آہستہ
 عینک وغیرہ کی شکل بھی اُن شکلوں میں جنکو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں محسوس جاتی
 ہے اور اس وقت کو یا معلوم ہی نہیں ہوتی مہذا اشیاء لیلیٰ کی طاقت تو اس وقت
 معلوم ہو چیب وہ زور پر آتی ہو اس سے درخت پر دفعہ نہیں آدکھڑا اسکے لیے ہوا کی
 شدت چاہیے ریل گاڑی اور دکانی جہاز میں کل کارگر ہی ہی ہے کہ عجائب و سرما
 زور کرے جس قدر کو جانا تو قفس ہے اب دیکھیے کہ عجائب پہلے بھی جہان میں تھی اور
 کون یہ جانتے تھا کہ یہ ایسی بلا ہے کہ ان ریل گاڑی اور دکانی جہاز پر نہ کمان اُسکی
 یہ قوت معلوم ہو بس طرح اگر شعاع و رنگہ میں بھی یہ قوت ہو اور ہوا آج تک
 ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے ایسی زور آوری ظہور میں آئے تو کیا عجیب ہے اور
 میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے لکھا ہوں کی نافرمان کے جو زبان بنگا نہ اور فقہ
 اہل اسلام و ہندو و مشائخ ان فن میوس غروم کی نسبت مشہور ہیں سب سے پہلے
 کیا عجیب ہے کہ کوئی ترکیب لکھا کہ زور دکھانے کی اونکو معلوم ہو گئی ہو اب میں سمجھتی
 کہ بات دور جا پڑی اور جو اب اعتراض ہی بہم دجو و پنجوبی و ان سو گیا مگر دوچار
 نامہ سے جو علاوہ جواب کے اس فقرہ سے جا مل رہے ہیں اگر یہ ان کیسے جاہل نو

مضافتہ نہیں شفق من قطع نظر اسکے کہ برق کا اجسام سخت کو توڑ جانا اور نگاہ و شعاع کا
 باوجودے کہ برق سے زیادہ لطیف ہیں پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اس قاعدے کو نہیں توڑتا کہ
 کمی زیادتی طاقت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے ایک یہ بھی فائدہ اس تقریر سے حاصل
 ہوا کہ جیسے توپوں کی آوازوں میں پاس کھسکے توپ کو دیکھتا ہے اور دھوئیں سے بدبو
 اوسکی ناک میں پہنچتی ہے اور پھر باوجودیکہ یہ تینوں چیزیں شکل توپ آواز اور بدبو
 ایسے پاس پاس ہیں کہ اُس سے زیادہ کیا ہوگا آنکھ کو بجز شکل کے آواز اور بدبو کی
 اطلاع نہیں اور کان کو بجز آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں اور ناک کو بجز بدبو کے
 شکل اور آواز کی بوتھ بھی نہیں آتی یعنی پاس ہو کر پھر اتنی دور ہیں ایسے ہی اگر
 سب گفتار بعض اہل مذہب کے خداوند جلہ عالم کیے پاس ہو اور پھر سب سے دور ہو تو کیا
 عجب دوسرے کہ انوار آتی اگر ایک کو نظر آئیں اور دوسروں کو معلوم نہوں یا کلام
 خداوندی بسبب اسکے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہوں بلکہ جیسا وہ ویسا ہی اُس کا کلام
 سکونہ سنانی دے بلکہ کسی کسی کو اُس کے سننے کے کان دیے ہوں اور وہی اوس کو سنیں
 یا بعض مخلوقات لطیف جیسے ہیود و نصاریٰ اور اہل اسلام کے نزدیک فرشتے کسی کو معلوم
 ہوں اور کسی کو نہ معلوم ہوں تو بعید از قیاس نہیں بلکہ عین موافق قیاس کے معلوم
 ہوتے ہیں غرض کہ یہ سب باتیں حد امکان سے باہر نہیں اگر کوئی مخبر صادق کامل نقل
 سلیم الحو اس جسکے ان اوصاف پر دلائل قویہ شاہد ہوں خبر دے تو عقل کی بات یہ ہے کہ
 تصدیق دلی سے پیش آئے تفسیرے ایک فائدہ جلیل القدر اس خفیت کو حاصل ہوا پر کیا کرو
 کہ وہ بات بڑی ہے یہ سب کے چھوٹے سے سمجھ میں نہیں سنانی مان اگر امداد خداوندی ہو تو
 کچھ بعید نہیں غرض بہر حال بنام خدا عرض ہے کہ اس رد و قدح میں جو اوپر سطور ہو
 امکان دیدار خداوندی کا حق کو بتا لگا تفصیل اس اجال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوت
 باصرہ آواز کی طرف سے اندھی ہے بہر ماوراد اگرچہ چار آنکھوں پر دالا ہو آواز کی حقیقت

فائدہ جلیل القدر و زیبا احسان
 دیدار خداوندی

زمین جانتا اور قوت سامعہ افرا و اوان اور اشکال کی طرف سے بھری ہے اندھا
 مادر زاد اگر کافون سے بہرہ وافر رکھتا ہے تو سیاہ و سفید وغیرہ کی حقیقت سے ناواقف ہے
 ایسے ہی یہ آنکھیں ویدار خداوندی کی نسبت مادر زاد اندھے کا حکم رکھتی ہیں اور ایسے
 ان آنکھوں سے آج تک کسی کو فایز نہیں ہوا ہر کسی میں ماسوائے ان آنکھوں کے کہیں اور یا
 ان آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھتی ہو کہ خداوند کریم کو باوجود اس کے بے کم و کیف اور
 خارج از امکان ہونے کے دیکھ سکے اور سانس ہونے یا کسی شکل اور کسی رنگ میں
 ہونے کے جیسے بظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے کی ضرورت ہے اُس قوت کو ضرورت نہ
 باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا کچھ محال نہیں آخر آنکھیاں سے بین
 وہ قوت دی ہے کہ اندھے میں نہیں اور کافون والے میں وہ قوت دی ہے کہ نہ
 بین نہیں مہند اگر ہم یوں کہیں کہ یہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے تو جھوٹا اپنے
 خداوند کریم فرماتا ہے یہ اس لیے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے چونکہ یہ بات زبان پر آگئی گو
 بظاہر موقع معلوم ہو کچھ بیان کرنی چاہیے جناب من بخیر غور و سمع الفات میری بات
 کو دیکھیے اور سنیں مجھے کالعبان معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت جو اس خمسہ دل میں ہیں اور یہ
 بیشتر و گویا ہر شے عینک اور زری کے ہیں کہ وقت منیعت ہو جائے مینائی اور
 شنوائی کے ادنیٰ ضرورت ہوتی ہے جب اسکی ہے کہ جو باتیں حواس خمسہ کے وسیلے سے
 دل کو معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر کچھ غلط غلط نہیں ہو جاتے کہ ایک دوسرے سے
 متضاد نہ ہو اور یہ بچان باقی فرمے کہ آنکھ سے یہ بات معلوم ہونے کے لائق ہے یا کان سے
 بلکہ آنکھ بند کر لینے کے بعد درود و بار کا تصور صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے حاصل
 ہو سکے ہے نہ کان سے اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ کان سے حاصل ہو سکے ہے
 نہ آنکھ سے اگر دل میں آنکھ کان نہیں تو یہ تیز کیونکر ہوتی مان ان آنکھوں کے دیکھنے
 اور اُن آنکھوں کے دیکھنے میں اور ان کانوں سے اور اُن کانوں سے سنتے ہیں

کہ جس سے دل میں ہے

فقط صفائی اور عدم صفائی کا ہے جیسے عینک کے لگائے سے ضعف نگاہ والوں کو اور نظرئی کے لگائے سے کم سننے والوں کو صاف نظر آنے لگتا ہے اور خوب سنائی دینے لگتا ہے ایسے ہی دل کو بہ نسبت تصور پہنائی کے ان آنکھوں اور کانوں سے صفائی زیادہ حاصل ہو جاتی ہے سو جس خیال کو دل پہ بتائے کہ یہ آنکھ سے حاصل ہو سکے ہے یا کان سے اوسکو ویسا ہی سمجھنا چاہیے مثلاً دل میں سونے چاندی کے مکان یا زمین آسمان وغیرہ کا خیال کریں تو گو آج تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں پر ہر کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ اگر یہ چیزیں اس صفت کی عالم بین بانی جائیں تو بیشک آنکھ ہی سے معلوم ہوں اور کسی دیوانے کو بھی یہ شبہ نہ ہو کہ شاید کان سے معلوم ہوتی ہوں اب ہم کہتے ہیں کہ خداوند حقیقی کو مکان اور زمان اور کم و کیف اور شکل و صورت اور رنگ و روپ غرض جو آثار اور نشان مخلوق ہونے کے ہیں ان سب سے کتنا ہی منزہ اور علحدہ کر کے خیال کریں تسپر بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اوسکو دیکھتے ہیں آواز کی طرح سے سنتے یا خوشبو کی طرح سے سونگھنے کا احتمال نہیں ہونا اور یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اس قسم کا ہو کہ جو اس خمسہ میں سے کسی کے طور پر ہونا انہی بات بیشک ہے کہ اس خیال میں صفائی نہیں اگر صفائی آجائے تو وہی دیدار ہو جائے اور اوسوقت یوں ہی معلوم ہو کہ ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں خواب میں باوجودیکہ جو اس خمسہ معطل ہونے میں خاصکر آنکھیں تو بالکل ہی بند ہو جائیں چونکہ خیالات بین صفائی آجاتی ہے ہر کوئی اوسوقت یوں ہی جانتا ہے کہ چشم و گوش ظاہری سے دیکھتا سنتا ہوں اور وہ دیکھتا اور سنتا اوسوقت ایسا ہی واضح ہوتا ہے کہ جیسے میری کا دیکھتا سنتا یہاں سے ایک عجیب لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ پہلے سے تو بوجہ دلائل ہم کو فقط امکان و دیدار ہی معلوم ہوتا تھا اور یہ بات کہ کسی کو نہ بھی ہے یا نہیں یا ہو گا یا نہیں اس کا دعویٰ تھا پر اب بفضلہ تعالیٰ اچھائی ٹھوک کر ہم یوں کہہ سکتے ہیں

عجب تعجب اس کی کیا نہیں کہ تو بگوں شب و روز
خدا کی بار میں مشغول ہوں رشتہ بعد از تو
کہا کہ عینیت ہوئی

کہ جو لوگ شب و روز خداوند متعالیٰ کے خیال میں رہتے ہیں اور خیالات دنیاوی نقطہ
 بمقتضایہ بشریت ہی آؤ گئے دل میں آئے ہیں کچھ زیادہ دنیا کی محبت آؤ گئے دل میں
 نہیں ہوتی یعنی جب کہ پاس و غصہ و ضروریات بشری کے سبب بندہ ضرورت کے
 دنیا کی طرف متوجہ ہیں ورنہ کچھ میلان اصلی نہیں اگر وہ لوگ اس جہان سے گذر جائیں
 تو بیشک یہ سب ضرورتیں اُن سے محو نہ جائیں گی اور وقت لاجرم اُن کو اس قسم کے
 تازہ خیالات پیش نہ آئیں گے اور نہیں ہے کہ بعد ایک مدت دراز کے پُرانے خیالات ہی
 دل سے نکلا جائیں کہ نہ انسان کی یہ طبعی بات ہے کہ جس شے سے محبت نہیں ہوتی بے قدر
 اُس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا اور بعد ضرورت کے رفع ہو جائے کے اُس سے محبت نہ لگتا ہے
 ایسے وقت میں جو باتیں تزلزل میں ہوتے ہیں خیال میں آئے ہیں بعد اُن کے پُرانے
 خیالات بھی نہ ہیں تو وہی خیال خداوندی پیش نظر آجائے اور ظاہر ہے کہ ذات
 خداوندی کچھ ضروریات بشری میں نہیں جو اس کی طرف بندہ ضرورت توجہ ہو اُس کی
 کثرت یا دو کا باعث تجر محبت باخود کے اور کوئی زمین ہو سکنا وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا
 اور آیا اور ہر جہاں ہر جگہ اسکان محبت یا اسکان خوف خداوندی کے بیان کی جہاں
 گنجائش نہیں اور تیرنگا ہے ایک اثبات سے معذور ہون لازم ہے کہ سخن پیش آمدہ کو
 تمام کر کے مطلب کو چھیڑ دین جناب میں یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوند کریم
 کی یاد میں رہتے ہیں بعد اُن کے اُنکو نئے خیالات دنیاوی پیش نہیں آتے اور پُرانے
 بھی اب غصہ و راز کے محو ہوتے ہیں ایسے لوگوں کے خیالات دلی کی وضاحت اُس
 سے زیادہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے خیالات میں جہاں وہ جہاں سے کہتا ہے کہ وہ جہاں سے
 سوا اس کے کو اس غصہ سے بچ جاتے ہیں "وان ما پرانا خیال دل سے محو جاتا ہے
 اس کے پاس نہ ہی کے غفلت کی کدورت دل کے مکدر ہونے کے لیے کافی ہے بلکہ
 کچھ بے باخاںہ پیشاب سے حسب طبیعت ایسی کدورت پریشان ہوتی ہے کہ سب بے ہوش ہوتے ہیں تو

بدن انسانی کی اسلئے یہ کہ درمیان اگر جاتی ہیں تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں خصوصاً
 ان لوگوں کے نزدیک جو کلیت ذریعہ اور جہل قبر اور جہل حشر کے قائل ہیں اس
 مذہب کے مطابق یہ وہ قائل خیالات دنیا کے ساتھ اس نسبت رکھتے ہیں جیسے میل سے
 حمام کا ٹھکانا اور بدن کا مادہ اتنا اقل ہے جبکہ یہ پراگندگی اور پریشانی جو مانع وضاحت ہے
 نرہی تو اچھے لوگوں کے دلوں میں جو خیال خداوندی ہے اس کی وضاحت خواب کے
 خیالات کے وضاحت سے کیا ان آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت سے زیادہ ہونی چاہیے
 کیونکہ جاگنے میں دنیا میں زیادہ تشویشات ہوتی ہیں اور وہ تشویشات بالمشین
 بعد مرگ کے مرتفع ہو جائیں گی اگر احتمال خیالات دنیاوی کے بانی رہنے کا ہے بھی تو ان
 لوگوں کے حق میں ہے جو غیب دنیا میں تو یہ ہر سہ تھے اور اگر فراق دنیا کا صدمہ
 ہو اور اوس کا خیال درمشاعر دل رہے تو ہم انکار بھی نہیں کرتے پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ
 ان کو بھی دیدار خداوندی ہونا چاہیے اس لئے ہر سہ چند قاعدے حاصل ہوئے اول تو یہ
 کہ خواب میں دیکھنے اور سننے سے زیادہ تر واضح ہو گیا کہ آئندہ اور کان حقیقت میں دل
 ہی میں ہیں دوسرے یہ کہ پریشانی طبع یا کسی دوسرے طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور
 سننے وغیرہ سے مانع ہے کیونکہ دیکھنا اوس رتبہ کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت
 ہو جائے سو وضاحت کا ہونا ایسے وقت میں ممکن نہیں ایسے وقت میں تو اگر ایک چیز
 آنکھ کے سامنے بھی آجائے تو وضاحت درکنار سیکر سے نظر ہی نہ آئے بسا اوقات بون ہوتا
 کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اوس وقت اتفاق سے کوئی چیز
 سامنے کو گذرتی ہے یا کوئی ہنگامہ یا کوئی بات پیش آتی ہے جس کی اندھے برون کو بھی اطلاع
 ہو جاتی ہے پر اوس کو خبر نہیں ہوتی تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہو اور پھر
 وہ چیز سامنے آجائے تو وہ تصور واضح ہو جائیگا معلوم ہو کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت
 بڑھ جاتی ہے ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصور ہوتا ہے پر کمین تصور اور وضاحت

اس نظریہ پر چند قاعدے حاصل ہوئے

ساتھ پیدا ہوتے ہیں جیسے کوئی چیز اپنا کسبہ بنو رہا ہو اس کے سامنے آجائے کہ میں
 وصاحت بعد تہور کے ہوتی ہے جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا پھر وہی خیال
 پسینہ نکلا یا اب ہم اگر یوں کہیں کہ ان آنکھوں سے بھی دیدار خداوندی ممکن ہے
 تو کچھ محال معلوم نہیں ہوتا کیونکہ خداوند کریم کو اگر ہم جیسا وہ ہے سارے عیوب اور
 انہار مخلوق سے مثل صیبت شکل رنگ مکان زمان وغیرہ سے منزہ اور جامع جمیع
 کمالات تصور کریں پھر بھی تو بقہ نقص نظر پر سابق اسی قسم کا تصور ہو گا جیسے دیکھنے
 کی چیزوں کا ہونا ہے سو اگر وہ ذات موصوفہ باین صفات سامنے آجائے تو بیشک
 وضاحت نہ رہے اور تصور کا دیدار ہو جاوے باقی رہی بات کہ خدا کے مکان سے
 منزہ ہوتے اور پھر سامنے آنے کے کیا معنی سامنے آنیکے لیے تو منہ و رقبہ کے سامنے کے مکان میں
 ہو سو اس کا یہ جواب ہے کہ یہ بات ہر جگہ نہیں کہ سامنے آوے ہی کہا کرتے ہیں جو سامنے کے
 مکان میں جو ہم پہنچتے ہیں کہ جسم کے سامنے ہونے کی نوعیت مانا یہ معنی ہیں کہ سامنے کے
 مکان میں جو سامنے کا مکان جو سامنے ہے وہ کس مکان میں ہے جب مکان اور جہت
 بے مکان اور بے جہت کے سامنے ہیں اور نظر آتے ہیں اگر خدا تعالیٰ بھی بے مکان اور
 بے جہت سامنے ہو اور نظر آئے تو اتنا اظہار کیوں ہے اور اگر کوئی نا الفات یوں کہ
 کہ مکان اور جہت نظر نہیں آتی بلکہ جیسے جہت وغیرہ کو دیکھ کر اوپر ہونا جہت وغیرہ
 کا سمجھ لیتے ہیں ایسے ہی جسم کو دیکھ کر مکان اور جہت کو سمجھ لیتے ہیں تو اول یہ قیاس
 غلط ہے کیونکہ جہت کو اوپر ہونا کچھ لازم نہیں جب ہم جہت کے ارہم ان تو او سوقت
 جہت نیچے ہو جاتی ہے بخلاف جسم کے کہ اس کو جہت اور مکان لازم ہے کبھی اوس سے
 بدست نہیں ہوتی اور اگر ہم باہر خاطر ششخص اپنے دل میں کچھ سمجھ کر اس بات کو
 تسلیم ہی کریں تب بھی اس بات میں کچھ خلل نہیں آتا کیونکہ گنگو فقط سامنے ہو نہیں
 ہی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور جہت باوجودے کہ مخلوق ہیں سامنے اپنا

دیدار خداوندی ان آنکھوں
 سے ممکن ہے۔

و اگر ہوتا تو ہوتا
 ہوتا

اور پھر مکان سے اور حقیقت سے منزہ ہیں تو خدا ہے کریم تو خالق ہے اگر سامنے ہو
 اور پھر مکان اور حقیقت سے منزہ ہو تو کیا عجیب اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم کو مسبوہ سے
 لگانا کیجیے کہین نہ کہین اور اسکا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے مکان کی رو سے دیکھیے توجہ
 اس قسم کی مخلوقات ہیں جسکے سبب مکان کے محتاج ہیں پر مکان مکان کا محتاج
 نہیں اور زمان کی رو سے دیکھیے تو سب اس قسم کی چیزیں زمان کی محتاج ہیں پر زمان زمان کا محتاج
 نہیں علیٰ ہذا القیاس گرمی کے لیے کوئی گرمی نہیں اور سردی کے لیے کوئی سردی نہیں ایسی ہی ہیں
 سمجھنا چاہیے کہ خدا کے لیے کوئی خدا نہیں اور ہم ان سب باتوں کی یہ ہو کہ جو چیز اصل سے زائد ہوتی ہے اس میں
 دوسرے کی احتیاج ہوا کرتی ہے جس کی حقیقت کے مکان اور زبان راہ میں سو اوّلی احتیاج ہوتی اور
 ہر دو وزن اپنی اصل سے زیادہ نہیں جو یہ مکان اور زمان کے محتاج ہیں اس
 ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ ابھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا
 ہے کہ یہ سب اس کے وجود میں محتاج ہیں اور اسکا وجود پاک ان سب کو محیط ہے
 اور وہ اصل وجود ہے کیونکہ عالم کا وجود اسکی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے پس مثلاً
 آدمی اسکی آدمیت اور چہرہ ہے اور اسکا وجود اور چہرہ و بدن وہ ہمیشہ سے رہتا اور
 پھر کبھی معدوم نہ ہوتا کیونکہ اگر یہ چین وجود ہوتا تو جیسے زمانے کے زمانے نہوے اور
 مکان کے مکان نہوے کہ کوئی معنی نہیں ایسے ہی اسکے بھی وجود نہوے یعنی معدوم
 ہونے کے کوئی معنی نہوے مثال واضح اسکی یہ ہے کہ نور اپنے آپ منور ہے اور اور نور کو
 منور کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور اور ان کو خود موجود
 کر دیتا ہے اسکے بعد ہوا اور بھی ایک لطیفہ معلوم ہوا کہ مخلوقات میں جو کمالات ہونگے
 وہ سب خداوند کریم میں ہونے چاہئیں مثلاً بندے میں دیکھنے اور سننے اور بولنے کا
 کمال ہے اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت
 وغیرہ جنکو سب باتفاق کمال اور خوبی سمجھے ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب

عالم کو جس کا نور و کبریا
 جس میں اسکا سلسلہ منقطع ہوتا ہے

قاعدہ کلیہ جو چیز اصل سے زائد
 ہوا آدمین اور سب کی اور

میکہ جو کمالات مخلوقات میں
 وہ سب خداوند کریم میں

آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنی سے افز و چیر میں ہین تو موافق قاصداً مذکور
 کے کہیں اور سے آئے ہونگے اور آسمین اصلی ہونگے جیسا نور میں نور اصلی ہے اور
 اور دن میں نور کے سبب روشنی آگئی ہے سو اسی چیز میں سو اسے کمالات خداوندی
 کے اور کیا ہونگی اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے کیونکہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی وہ
 دوسرے کو نہیں دیکھتے پس لاجرم کمالات مخلوقات میں چہن وہ سب خالق میں
 ہونگے مثلاً نور آفتاب کہ ایک سال اور خوبی ہے اور یہ کمال آدمی کے سب اہل مذہب
 اور سب اہل عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں
 کوئی کمال اصلی نہیں خالق کے دیے ہوئے ہیں اگرچہ نسبت اور اشیا کے جو اس سے
 منور ہوتے ہیں اصلی ہے تو اس صورت میں بیشک خدا کی طرف سے ایسے بلا ہوا اور
 جب خداوند کریم سے بلا تو آسمین نور پہلے سے ہو گا اس مثال سے ایک عمدہ بات
 نکل آتی ہے جو اشیا کے قابل دیکھنے کے ہیں نظر آتے ہیں نور آفتاب وغیرہ کے محتاج ہیں
 اگر بالاصل اندھیرا ہو تو کوئی چیز نظر نہ آئے پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آتے ہیں کسی اور آفتاب
 یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں کیونکہ آفتاب کا نور نسبت درود یوار وغیرہ کے
 اصلی ہے اور درود یوار زمین و آسمان کی روشنی لینے دھوپ یا جتنا کچھ چاندنا ہو
 وہ آفتاب کا طفیل ہے تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے وہ اپنے
 نظر آتے ہیں کسی اور کے نور کا محتاج ہو گا بلکہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا
 اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہو گا کہ دیکھنے کے لیے جو روشہ طین مشہور ہیں آپ
 تو سامنے کے مکان لینے چھت میں ہونا دوسرے نور آفتاب وغیرہ کا یہ دونوں نہیں
 اشیا کے دیکھنے کے لیے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اصل سے نورانی نہیں اور بعد
 غور کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں مشہ طین اُن اشیا سے مذکورہ میں بھی آسکے
 و کھلائی دینے کی شرطیں ہیں دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں چونکہ خداوند کریم

مونا اور نور آفتاب جتنا مشہور ہو گیا کہ دیکھنے کی شرطیں ہیں

مکان کے احاطے میں نہیں بلکہ مکان ہی اُسکے احاطے میں ہو اور اپنی ذات سے نورانی ہو
 تو اُسکے دیدار کے لیے یہ شرطیں کرنی اور پھر اسوجہ سے کہ ان شرطوں کا وجود خدا کی ذات
 میں محال ہے اُسکے دیدار کو محال کہنا سخت کج فہمی اور گستاخی کی بات ہے ایسے لوگوں سے
 کچھ عجب نہیں کہ خدا کے دیدار کے محال ہونے کے بوج میں خدا کے بیٹا ہونے سے بھی انکار
 کر بیٹھیں بلکہ محال کہنے لگیں کیونکہ جب دیکھتے کے لیے ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جسکو
 دیکھنا ہے مناسباً ملنا ہی ہوا کرے اور سامنے ہونے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جسکو دیکھنا ہو وہ
 سامنے کے مکان میں ہو تو اس صورت میں لازم ہوا کہ دیکھنے والا اس کے سامنے کے مکان میں
 ہو جسکو دیکھنا ہے کیونکہ آئنے سامنے ہونا اور آگے بچھے ہونا اور دین میں بائیں ہونا اور اوپر
 نیچے ہونا تو دونوں ہی طرح سے ہوتا ہے اس صورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اس کے نہیں
 ہو سکتا کہ ہمارے ہمارے سامنے کے مکان میں ہو اور چونکہ خداوند کریم کا ہماری تمھاری
 کسی مکان میں ہونا محال ہے تو اُن لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہے ایسی
 بات اور نہیں لوگوں سے ہو سکتی ہے جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلا میں ایسے لوگ
 خدا کو اگر نفوذ یا تشد منہانا بیٹا بتلا میں تو ہکو بھی کچھ شکایت نہیں مگر یہ بات اوپر واضح
 ہو چکی ہے کہ جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں وہ سب خالق میں ہونے چاہئیں سو
 خدا کا بصیر ہونا ضروری ہے بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُسکے کمالات کچھ وہی نہیں جو
 مخلوقات میں متبشر ہیں اُسکے کمالات توحید دے پایاں بے کم و کیف ہیں جیسے اسکی
 ذات سجد دے پایاں اور بے کم و کیف ہے اسکی ذات کے بے پایاں وغیرہ ہونگی تو اسکی
 یہ ہے کہ اگر وہ کسی حد کے قابو میں آجائے یا کم و کیف اُسکا احاطہ کر لے تو خداوند کریم
 خدا کا ہے کا ہوا وہ حد اور وہ کم و کیف ہے خدا اٹھری اور اُسکے کمالات بے حد و
 بے پایاں اور بے کم و کیف ہونے کے جدی جدی کی بھی اور محبوبہ کی بھی قطع نظر اس کے
 کہ اور کسی چیز کا کیا مقدار کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے پھر وہ خدا کے

کمالات خداوندی سجد
 بے پایاں و بے کم و کیف ہیں
 جبکہ اسکی ذات سجد دے پایاں

کمالات ہی کیا ہے ایسا یہ بھی وہ ہے کہ ہم جنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ مناسب
 اعضا کے لیے خوبی جہدہ لازم جسم و حال بدن کی ہے یہ ضرورت ہے کہ عباد بن ہو ویسے
 ہی اعضا ہونے چاہئیں ایسی ہی خوبی روح کے لیے مناسب کمالات یعنی اُن کمالات
 کا ہونا چاہیے جو اُن روح کے مناسب ہوں اور وہ بھی پوری پوری اگر انسان
 کی روح میں بچنے کمالات انسانی ہوں تو پورے پورے ہوں تو اُسے
 کوئی خوب نہیں سمجھتا اس لیے علم علم سخاوت مروت شجاعت وغیرہ کی سب تقریب کرتے ہیں
 اور اگر کوئی اخلاق میں مثل کئے کے اور جبل میں مثل گامیکے ہو مثلاً تو اُسے گمراہ اور گمراہ
 ہی کہیں گے جب یہ بات قرار پائی تو ذات جید و بے پایاں کے مناسب کمالات بھی بے حد و
 بے پایاں ہی ہونے چاہیے ورنہ نہ تو بات خداوندانہ کریم کچھ قابل تقریب نہ ہو گا مگر بظاہر
 اسکے کہ ہمارے کمالات ذاتی مثل بنیائی و شوائی وغیرہ کے ہمارے پیدا کیے ہوئے ہیں
 اُسکے کمالات اور صفات کو ہم یوں کہتے ہیں کہ اُسکے پیدا کیے ہوئے نہیں ورنہ قطع نظر
 اسکے کہ در صورت مخلوق ہونے اُن کمالات کے خداوند کریم کجا بل ہونا اور انہما ہونا
 مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور لبس کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ عیب ہیں اور عیب کا
 ذات خداوندی کے پاس بچنا ناممکن نہیں یہ بات دل سے بھی تو بے شک مائے تقریر سابق
 غلط ہے کیونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق میں اُسیات کا ہونا ضرور چاہیے جسے پیدا کرنا ہو
 سو اگر کمالات خداوندی کوئی اتلو مخلوق بھی بتلائے تب بھی پہلے سے اُس میں یہ کمالات
 ہونگے ہمارا مطلب بہر طور ثابت ہو گیا یہاں آکر چند خدشے بہت مشکل پسین آئے خدا ہی
 حل کرے تو حل ہوں بہر حال بنام خدا اُن کو لکھتا ہوں اور قسط ہوں کہ اُن کو کجا جو اب یا
 کو کچھ حقیقت الامر ہونا کثیف ہو جاوے اور خداوند کریم اس مشکل سے نجات دے اور
 سب حارہ بتلائے اول نوید کہ کمالات خداوندی اگر مخلوق خداوندی کے تو خود بے کیسے
 موجود کیسے موجود ہونگے مصورت میں لازم ہے کہ اُن کو بھی خدا کہیں کیونکہ خدا کے

دراصل خداوند
 پرست نہیں

خداوند کریم
 پرست نہیں

یہی مضہنین کہ خود موجود ہو اور جب کمالات خداوندی جو بہ انتہا این خدا تھم سے
 نولانتہا ہی خدا بھی ہوئے استصورت میں توحید یہ پناز سے کا عالم لائیک بڑی و حوم دھام
 سے پہلے توحید ہی کو ثابت کیا ہے اور دوسرا اندیشہ یہ ہے کہ تفریق سابق سے کچھ ایسا
 مفہوم جو ثابت ہے کہ خداوند کریم تمام عالم کو محیط ہے سوا اول تو یہی سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ محیط
 ہونے کے تو بظاہر پر معنی ہیں کہ خداوند کریم عالم کا مرکز ہے اور عالم اس کے اندر ہو اور
 یہ کیونکہ ہو سکے فزات مضاف ہونا اجسام کا کام ہے اور خداوند کریم جسم ہونے سے منزہ ہے
 پھر اگر محیط ہو تو کیا وجہ کہ دیکھنا اس کا کچھ محال بھی نہیں چنانچہ بھی ثابت ہوا ہے اور
 سبکو چارائے سے محیط ہی ہے اور پھر نظر نہیں آتا اسی صورت میں تو لازم تھا کہ جب
 آئکہ اوٹھا کر دیکھا کرتے خدا کو دیکھ لیا کرتے تفسیر افشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفات
 خداوندی مخلوق ہوتے اور اونکا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہو تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور زرق
 دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں اور یہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ
 پیدا کرنے یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے تو ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا
 وغیرہ ہو دوسرا وہ کہ جسکو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا سوا پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ
 قدیمی ہوتے تو ہم جو اس کے پیدا کیے ہوئے اور مورد لطف و رحم ہیں ہم بھی قدیم سے ہوتے
 ان سب باتوں میں سے کلام خداوندی اگر قدیمی ہو تو ماسوا اس کے کہ جس سے کلام کیا
 اونکا قدیمی ہونا چاہیے اور یہ محال ہے کیونکہ خدا کے سوا کوئی ہو سب مخلوق ہیں اور
 مخلوق کے لیے ضرور ہے کہ خالق سے پیچھے ہو ایک بڑی دشواری یہ پیش آئیگی کہ کلام تو
 ادھر کلام سے فارغ ہوئے ادھر معدوم ہو گئے اور معدوم ہو جانا مخلوقات کی شان سے
 ہے جب وہ مخلوق ہی نہیں تو یہ بات کیونکر بنے گی چوتھا خدشہ یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم
 دیکھتے ہیں کہ بعضی بعضی بڑی صفتیں بھی ہیں بلکہ اکثر وہ بڑی ہی ہیں یعنی وہ نشان
 خداوندی کے لائق نہیں اور وہ بھی مثل اچھے اوصاف کے اصلی اور ذاتی نہیں

دوسرا خدشہ

میسرا خدشہ

چوتھا خدشہ

اور انکی اصل سے زیادہ ان خود بھی مثل تشریف کے خدا ہی کے گہ سے ملے ہوئے
 اور خدا میں بھی سب سے چاہتیں اور یہ کہ وہ خود سے کہنا میں بے نیکیاں ہوں ان چاہ
 خدا میں ملے بہت گہرا یا دل ناواں جب بہت پلڑا یا تو کہہ اور سو بھی بجا ہے کہ انہ
 حقیقی سے انکی کہ اتنی تو سب نیک و بد کی وہ قبول فرماتا ہے اور ہر اچھے برے کی
 حاجت بر لاتا ہے ان مضامین باریک بن میری موٹی عقل کچھ نہیں کرتی جتنا کہ
 دور میں فیض ربانی میری آنکھ سے نہ لگے ان باتوں کی حقیقت مجھ کو معلوم نہ ہوگی سو قربان
 جائے اپنے خدا سے بے نیاز کے کہ تہ سے ہمارے کی دعا قبول فرمائی جو خود بخود قلم اور خطا کی
 جی میں آئی اور دل میں یہ سوائے کہ منشا ان خدا میں کا نقطہ اتنی بات ہے کہ خدا کی ذات
 کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت ناوانی
 کی بات ہے ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے خالق خود رکھنا رشتہ کو پشہ
 پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں پر گلاب کو پشہ پر قیاس نہیں کر سکتے مردہ کو مردہ پر
 جیسے حرکت پڑے رہنے میں قیاس کر سکتے ہیں پر زندہ کہ مردہ پر قیاس نہیں کر سکتے
 اندھیری کو اندھیری پر رنگ و روپ شکل و صورت کے معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں
 پر نور کو اندھیرے پر اس بات میں قبول نہیں کر سکتے محبوں کا محبوں پر حرکات بیہودہ میں
 قیاس کر سکتے ہیں پر قائل کو محبوں پر قیاس نہیں کر سکتے الغرض کہاں تک گناہوں
 آنکھ چاہیے اسی مثالوں سے عالم بھر ہوا ہے قیاس و مان جاری ہوتا ہے جہاں کسب طرا
 کی مشابہت ہر مخلوقات کو خدا سے بنیل ہے کچھ مشابہت نہیں اگر جو د علم و حیات وغیرہ
 میں کچھ مشابہت ہے بھی تو وہ بھی براستہ نام ہے حقیقت میں اس سن سے بھی کم ہے کہ دنگو
 زمین کی روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی اور چمک کے ساتھ ایک مشابہت ہو سو
 وہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب ہی کا پر تو وہ ہے ورنہ اصل میں زمین کو آفتاب سے اتنی
 بھی مشابہت نہیں اور وہ خود کسب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے سو کھنے ہی کو

جہاں تک مشابہت ہے

در نہ زمین کی چسک لجا اور آفتاب کا نور لجا چونکہ آفتاب سے اور عالم کا نور ہونا خدا کو کرم
 سے اور موجودات کے موجود ہونے پر نہ لکھنا سلطان ہے اور ایک مثال عمدہ ہے تو ہم یوں
 کہتے ہیں کہ جیسے اشیائے منورہ ہیں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں ایسے ہی موجودات میں خدا
 کوئی ثانی نہیں اور اسی مثال کے وسیلے سے یہ کوئی بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور
 تو اندھیرے کو کھو دیتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے یہاں تک کہ باوجود ہونے کے
 دیکھو اس کے سامنے نظر نہیں آتی اور ایسی کوئی چیز نہیں جو آفتاب کے نور کو محو کر دے یا مثل
 اندھیرے کے نیست و نابود کر دے ایسے ہی خداوند کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود چھ
 ہستی نہیں رکھتا وہ اگر کوئی فرمائے تو سب موجودات موجود رہیں اور پھر جو ہو جائیں
 اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دے ہو پراوس کا کوئی محو کر دینے والا یا مٹا دینے والا نہیں باقی
 اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گزرے کہ اندھیرا بھی تو چاندنی کو مٹا دیتا ہے ایسا ہی عدم وجود کو
 مٹا دے ہے تو یہ شبہ سبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے مٹا دینے کے تو یہ منہ ہیں کہ ایک چیز اپنی
 جگہ قائم رہے پھر دوسری چیز اس کو کھو دے اور معدوم کر دے نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسرے جگہ
 چلی جائے سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں انگریزی یا اسلامی سے مثلاً
 آگ روشن کر لیجیے تو وہ اندھیرا وہاں کا وہاں معدوم ہو جائے اور اوپر کہیں نہیں
 چلا جاتا البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اٹھا لیجیے اور چاندنا دوسرے جگہ چلا جا
 یا چراغ گل کر دیجیے تو نیچے سے اندھیرا اٹھ آتا ہے پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاندنا وہاں کا وہاں
 رہے لیکن چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا اٹھنے اور ملے گی یہ ہے کہ چاندنا ایک
 موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے القصد جیسے خداوند کریم کا
 کوئی مثل بھی نہیں ایسا ہی کوئی مقابل بھی نہیں اسی لیے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے
 پر یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں نہ ایسے قیاس سے انکار
 کر سکتے ہیں کہ جسکی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوند کریم اور خداوند کرم

کے کالات کا ہر تو وہ نہ نامی مخلوق جو جائے نہیں تو مخلوقات مخلوقات وراثت بلکہ خدا
 کے مقابل کے دوسرے اور خدا جو جائے کے مان مخلوقات کو اپنے خالق سے اور ان کے اوصاف
 کو ان کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ہے چنانچہ مثال ساین سے واضح ہو چکا ہے
 لازم یہ ہے کہ شرح اس اجمال کی ایسی طرح کہ جس سے بدایات خدشات مذکور کے جوہر
 و ترتیب معلوم ہو جائیں بیان کرنی چاہیے شفق من اول نور ہمارے تمہارے اوصاف کا
 وہ ہمارے تمہارے وجود کے سوا نہیں ورنہ ہمارے اوصاف کیون کہلاتے بلکہ مثل اور
 اختیار کے وہ بھی ایک جدید چیز ہوتے جیسا درود یوار کو سمجھتے کچھ علاقہ نہیں البتہ ایسی
 بھی ہے کچھ علاقہ نہوتا بلکہ ایک وجود سیکو گیس ہے ہے ایسی ہی صفات خداوندی
 کو سمجھنا چاہیے گوئیے انتہا ہوں پر ایک وجود سیکو گیس ہے ہے ان اتنا فرق ہے کہ
 ہم تم میں نہ ہماری ذات ہمارے اوصاف کو لیے ہوئے اور گیس ہے ہے اور ہی ہے
 کہا کرتے ہیں فلاں شخص میں یہ وصف ہے اور یوں نہیں کہا کرتے کہ فلاں وصف میں
 وہ شخص ہے اور ان سیکو وجود محیط ہے چنانچہ کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص یا فلاں بات مرد
 بن آئے اور یوں نہیں کہا کرتے کہ وجود فلاں شخص یا فلاں بات تین آیا اور خداوند
 کی ذات بابرکات اسکے اوصاف کو محیط ہے پر اسکی ذات کو کوئی اور وجود خارجی محیط
 نہیں بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے اُسی کا وجود اور دن کو محیط ہے جیسے آفتاب کو
 کسی کا نور نہیں پہنچا بلکہ اُس میں سے نور نکلتا ہے اور اور دن کو پہنچتا ہے حاصل
 کہ خداوند کا متعدد ہونا بیشک محال پر خداوند کے متعدد ہونے کے پر منے ہیں کہ ہر کوئی
 اپنا خدا وجود رکھتا ہو سو یہ بات صفات خداوندی میں اگرچہ وہ مثل ذات خداوندی
 کے قدری ہوں ہرگز نہیں اُن سب کا ایک ہی وجود ہے بایں کہے کہ بسا اوقات
 ایک ہی ذات ہوتی ہے کہ بلحاظ اشیاء متعددہ کے اُس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں
 مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ اور کسی کا بھائی اور کسی کی نسبت خداوند اور کسی کا چچا

یہاں کی شرح اس
 کے لئے ہے کہ جس سے
 بدایات خدشات
 مذکور کے جوہر
 و ترتیب معلوم
 ہو جائیں

یہاں کی شرح اس
 کے لئے ہے کہ جس سے
 بدایات خدشات
 مذکور کے جوہر
 و ترتیب معلوم
 ہو جائیں

کسی کا محتاج کہلاتا ہے اور پھر بھی اُس کے ایک ہونے میں فرق نہیں آتا ایک کا ایک ہی رہتا ہے ایک کے بہت نہیں ہو جاتے جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے تو خداوند کریم جو بدرجہ اتم لطیف ہے، اوس میں کیونکر یہ بات جائز ہو کیونکہ کثیف چیزوں میں نسبت لطیف کے تعدد اور مغالرت زیادہ ہوتی ہے ظاہر ہے کہ مائع اور چیز ہے اور بانوں اور چیز یا اینہم روح وہی ایک ہے چنانچہ عقل والے سب جانتے ہیں اور دیوانوں سے کلام نہیں وجہ اسکی بیزاری کے اور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف حاصل اس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذات خداوندی ہے کہ کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے علینذا القیاس غرض بند و کچی سی ذات و صفات نہیں یا یوں سمجھئے کہ آفتاب وقت طلوع کے بڑا نظر آتا ہے اور سورج مثل انگارے کے اور بے شعاع معلوم ہوتا ہے اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور با شعاع ہو جاتا ہے اور پھر قریب غروب کے زرد بن جاتا ہے ان سب صورتوں میں یونہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا حاصل جیسے آفتاب باوجود اس کے سب بالیقین جانتے ہیں کہ اوس کا کوئی رنگ تعین ہے اور پھر صفات رنگین جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلی کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم بھی ایک ذات واحد ہی ہو کہ اوس میں اصلاً تعدد نہ ہو پر تجلیات متعدد وہ رکھتا ہو اور اُن تجلیات سے کام صفات کا نکلتا ہو اس تقریر کا حاصل یہ ہو گا کہ تجلیات مختلفہ کے باعث ہم تم میں صفات اور کمالات مختلف پیدا ہو گئے ہیں ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے اور ایک جیسے کچھ متعدد تجلیوں اور مختلف فیض سانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو اسی لالٹین میں روشن کیجئے کہ جسکے چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں پھر ہر طرف سے جدی نظر ڈالیے تو بیشک شمع ہر طرف میں ایک جدی ڈھنگ سے جلوہ گر نظر آئیگی اور چاند ناچے جو اوس کا فیض ہے ہر طرف میں جدی ہی طرح کا ہو گا اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی وہ یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے اسی نسبت رکھتے ہیں کہ اندک اوس میں ذات

اس مثال سے یہ بات نکلی کہ صفات باری تعالیٰ کو زمین ذات باری تعالیٰ اور غیر ذات باری تعالیٰ

کہ جس میں نہ غیر ذات ایسی کہ شمع جو سیر با شمع وغیرہ آجئون کو نظر آتی ہے تو بیشک
 اُس رنگ پر نہیں ہوتی جو اُس کا رنگ اصلی ہے بلکہ سُرخی مائل یا سبزی مائل اُس کا
 رنگ ہوتا ہے تو سب سے پہلے کہنے کی جرات نہیں ہو سکتی اور چونکہ ہم فیضاً جانتے ہیں کہ
 آئینہ میں جو شمع ہے وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور بر حال خود ہے کچھ آئینہ کا رنگ
 کنگر شمع سے لاحق نہیں ہو گیا اور یہ نہیں کہ وہ پروسے میں ہو گئی ہے اور دوسرے کوئی
 اور کسی سے روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں آتی ہے اسی لیے اُس کو غیر نہیں کہا جاتا
 اگر اس مثال میں کسی کو شبہ ہو کہ شمع جو سُرخی آئینہ میں گواہی دے گی اصلی کی نسبت
 فی الجملہ سُرخی نظر آتی ہے تو وہ فقط ایک خیال ہی خیال ہے ورنہ حقیقت میں شمع ہی
 میں پیدا ہو جاتا جیسے صفات حقیقت میں ذات کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں تو جو ایسا
 اول تو یہ ہے کہ سُرخی یا سبز چیز اُس کو کہتے ہیں کہ سُرخی یا سبز معلوم ہوا اگر ہم تسلیم کریں کہ
 شمع کا رنگ جو سُرخی آئینہ وغیرہ میں نظر آتا ہے ایک خیال ہی خیال ہے اُس کا کچھ
 وجود نہیں تو اُس کے رہنے ہوئے کا ایسا وجود نہیں جیسا شمع کے اصلی رنگ کا سو اس کے
 ہم بھی قائل نہیں اور یہ سننے تو نہیں کہ کسی طرح کا بھی وجود نہیں کیونکہ معلوم ہوتا مثل
 بیٹھے کھڑے ہونے وغیرہ کے بے وجود کے نہیں ہو سکتا کسی طرح کا وجود وہی اصلی ہو یا خیالی
 اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہو گا تو اُس کا بیٹھنا اُٹھنا بھی اصلی ہو گا اگر خیالی ہو گا تو بیٹھنا
 اُٹھنا بھی خیالی ہو گا علیٰ ہذا القیاس صفات خداوندی کو سمجھو کہ اُن کا وجود بھی مثل
 ذات خداوندی کے اسی نہیں خیالی سہی پر درگاہ خداوندی کا خیالی وجود بھی ہوا ہے
 تمہارے اصلی وجود سے بھی نہارون درجہ اصلی ہو گا تقسیم کے لیے دو مثالیں مبروض ہیں
 بنور لفظ کچھ کا کہ اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کے کمر ملازمان بادشاہی میں سے
 بادشاہ کو مع ملازموں کے خواب میں دیکھے تو وہ خواب کا بادشاہ گو بادشاہ ہے پر
 اس ملازم کا ایک خیال ہے اس خیالی کا وجود خیال دار کے وجود کو نہیں ہو چکتا

دوست یہ کہ لاکھ کو دو لاکھ سے وہ نسبت ہے جو ایک کو دوسے سے سو اس مثال میں اگرچہ
 لاکھ ایک کے مقابلے میں ہے پر ہزاروں درجہ اوس سے بڑھا ہوا ہے بلکہ اوس دوسے بھی جو کہ
 دو لاکھ کے ہم پلہ ہے الحاصل صفات خداوندی مثال مرقومہ بالا میں اگرچہ شمع کے خیالی
 رنگ کے مقابلے میں ہے پر اوس کے اصل رنگ کے وجود سے اونکا وجود ہزاروں درجہ زیادہ
 ہے مع ہذا اگر کسی کو سبب کج فہمی کے صفات خداوندی کا مثال مرقومہ بالا پر مطابق کرنا
 دشوار ہو اور وہ خلیجان جبکہ رفع کے لیے جہنہ اتنا کلام کو دراز کیا ہے باقی رہی تو دوسری
 مثال جس سے صفات خداوندی کا بہ نسبت ذات خداوندی کے نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا
 روشن ہو جائے پسین کرتا ہوں آفتاب کو علم ہدایت والے یوں کہتے ہیں کہ ایک لڑھپے
 کو دسے حال لاکھ ایک دائرہ مسطح یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ علم دلوی
 بات تو باون تو لے پاؤرتی کی ہوتی ہے جاہلون کو لازم ہے کہ اوسکو تسلیم ہی کریں پس
 در صورت تسلیم کرنے نسبت کے کہ آفتاب گوہ کی شکل ہے اس شکل کو جو چکو تکو نظر آتی ہے
 یعنی دائرہ مسطح نہ عین آفتاب کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر چنانچہ ظاہر ہے اب بس کیجیے کہ بات دور
 جا چڑھی اور مقصد یعنی جواب خدشہ اول کا بھی بخوبی حاصل ہو گیا اور اگر کوئی اب بھی سمجھے
 تو اوس سے خدا سمجھے مگر اتنی بات یاد رہے کہ جواب کی کل تین تقریریں ہوئیں جنکا حاصل
 ظاہر میں ایک دوسرے کے کچھ معارض معلوم ہوتا ہے کیونکہ تقریر اول سے یوں معلوم ہوتا ہے
 کہ صفات اور ہین اور ذات اور تقریر اوسط سے یوں واضح ہوتا ہے کہ ذات ہی صفات کا
 کام دے ہے یعنی صفات عین ذات ہیں اور تقریر اخیر سے کچھ ایسا ثابت ہوتا ہے کہ صفات کو
 کہہ سکیں غیر مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں مرجع اول اور اخیر کا بھی اوسط ہی
 طرف ہے ذکی الطبع آپ سمجھ لینگے کہ بیان کی کچھ حاجت نہیں مقصد اصلی ہاتھ سے
 چھوڑا جاتا ہے ورنہ میں ہی بیان کرتا نہ پیرہ ہے کہ کچھ ضرورت بھی نہیں کیونکہ اگر کسی کو
 تقریرات مذکورہ میں تعارض ہے معلوم ہووے اوسے اختیار ہے انہیں سے جو پسند آئے

جواب کی تین تقریریں ہیں جنکا حاصل اول ہی ذات و صفات ہیں

فقہاء علوم دینیہ اور دوسری تقریریں ہیں جنکا حاصل تعارض نہیں

ہونا چاہیے ہونا مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں

اپنا اعتقاد جائے اب لازم ہے کہ دوسرے خدشے کا بھی حسی اللہ در روگ مشائے جنابین
 زراکان اور ہر کوئی اپنے اور سینے کہ یہ کم ختم کیا عرض کرتا ہے دوسرے خدشے میں بھی وہی بات
 ہے کہ خداوند کریم کی موجودات کے انہی کرنے کو اجہم کے احاطے پر قیاس کر لیا ہے جیسا کہ خد
 اول میں صفات باری تعالیٰ کو صفات مخلوقات پر قیاس کر لیا ہے سو یہ وہ پہلے ہی عرض کر چکا ہے
 کہ یہ قیاس مطلق ہے قیاس کے لیے ہمیشی چاہیے اور یہاں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے
 خدا تعالیٰ کجا اور مخلوقات کجا مگر اب مناسب ہے کہ اس بات کو کھنڈ لکریاں کر دیں جناب من
 محوط ہونے کے یہی معنی نہیں کہ ایک جسم کسی جسم کو محیط ہو بلکہ احاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے ایک تو
 احاطہ جسم کا جسم کو اور آؤسکے رنگ وغیرہ عوارض کو دوسرا احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو
 شبر احاطہ کرنا خط کا سطح کو چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو پانچواں احاطہ کرنا زمانے
 کا اجسام حرکات سکونات وغیرہ کو چھٹے احاطہ کرنا روح کا جسم کو ساتواں احاطہ کرنا وجود کا
 شے وغیرہ موجود کو آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا اُن اشیاء کو نہیہ قدرت باری سے چنانچہ
 بولا کرتے ہیں کہ فلاں چیز میری قدرت اور طاقت سے باہر ہے سو اس بات سے معلقوں کے
 نزدیک بجز احاطے کے اور کیا سنتے سمجھتے ہیں آئے ہیں نوہین احاطہ کرنا عقل کا معادلات کو سب
 بولتے ہیں کہ یہ بات قتل میں آتی ہے یہ نہیں آتی اور عقل کے احاطے کی تین شرح کرتا ہے کہ اگر
 کو بقہ تنگ اور وقت تنگ اصل مطلب بہت دیر ہوئی کہ ماتحت سے چھوٹ گیا ناچار اتنے ہی
 پر اکتفا کرتا ہوں دسویں احاطہ کرنا مکان کا اشیاء ممکنہ کو سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات
 امکان میں ہے یہ امکان سے خارج ہے باری اور بھی انہی احاطے کے نظرات ہیں مگر نسبت قسم
 کی نہ اس کے لیے یہ بھی بہت ہیں اب پیشہ کہ جب مخلوقات خداوندی میں اس قسم کے
 احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطہ جسمانی آؤسے کوئی نسبت نہیں رکھتا تو اگر خداوند قائل ہو احاطہ
 بھی ماسوا ہے احاطہ جسمانی کے جو تو کیا محال ہے بلکہ اس کا احاطہ تو ایسا ہو نا چاہیے کہ عقل کے
 احاطے سے خارج ہو یعنی عقل میں نہ اس کے کیونکہ ذات و صفات خداوندی کی کثرت کے سامنے

جو اس کے خدشے کا

احاطہ کی اسے بیان

۱۶۰
پیرا ہن عقل بہت تنگ ہے یہ بھی اسکا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا اور پہنچا کسی
چیز کا معلوم ہو بلکہ نظر آئے اور پھر اسکی حقیقت منکشف ہو اسکی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے
آفتاب نظر آتا ہے پر بسبب اسکی تیزی اور شدت کے چمک کی آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی جو
اسکی طغیانی باندھ سکے چہ جائیکہ اسکی حقیقت معلوم کر سکے ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم
نہ کر لیتی ہے پر اُسکے انوار کے سامنے خیرہ ہوتی جاتی ہے وہ درمیان بارگاہ الہستہ
غیر ازین پے بندہ اندک ہستہ بہر حال احاطہ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے
چھٹنا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے یعنی وجود کا احاطہ شیئ موجود کو یا روح کا احاطہ ذی روح
کو جیسے کہ روح تمام بدن کو گھیسے ہوئے ہوتی ہے کوئی جزو بدن اُسکے احاطے سے خارج نہیں
جس عضو کو جو کچھ اُسکے مناسب حکم کرتی ہے اُسے تسلیم کرتا ہے جو کچھ بدن پر سے ملے کر
پانوں تک اندر باہر گزرتی ہے سبکی اُسکو خبر ہے اس سے زیادہ تمام کائنات خداوند کریم کے
مطلع اور اُسکے آگے حاضرین یا جیسے وجود شیئ موجود کو تمام و کمال گھیسے ہوئے ہے کہ اُسی
سے اسکی تہی اور نمود ہے ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ خداوند کریم کی نسبت سمجھنا چاہیے اب
یہاں غور کیجیے کہ احاطہ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کے احاطہ روح اور وجود کے سامنے کیا
حقیقت ہے ذہانی پیالے کا اور بدن انگر کہہ دو وغیرہ کا جو اسی اجسام میں سے محیط ہیں
مطلع ہوتا ہے نہ پیالے اور انگر کہہ دو وغیرہ کو ذہانی اور بدن کی کچھ خبر عائد القیاس مکانوں
تجھے بلکہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں باوجود کے کہ احاطہ جسمانی اور مکانی سطحی خطی سے ہزاروں
درجہ فوق ہے کیونکہ اُسکے ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے چہ جائیکہ سارا زمانہ
مکان مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سبکو محیط نہیں القہدہ جبکہ سو اسے خالق کے اور موجودات
میں ہی احاطہ پایا جاتا ہے تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہیے نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں
کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو اور جب خالق میں بھی ہو تو بیشک مخلوقات کو اُسی کا
یا سوا ہو گا کیونکہ خدا سے قائلے سوا کوئی اور تو خالق ہی ہی نہیں اس صورت میں

لازم ہے کہ جیسے اسکی ذات نرالی ہے کسی میں ملتی نہیں چنانچہ اور پر نہایت سوچا ہے کسی نے
 اسکا احاطہ بھی نہ کر سکا چاہیے نہیں تو پھر مناسب ذات اور صفات کا جو اور پر اور کا ضروری
 ہونا ذات خداوندی میں نہایت سوچا ہے کہ اسے انشاء اللہ خداوندیہ جو نسبت محیط
 ہوتے ذات خداوندی کے نالہ کو پیدا ہوتا تھا تیغ و مینا دے اور کہہ گیا پر غیبی کہ اگر محیط اور
 تو باوجود اس کے قابل دیدار ہے پھر دیدار سے کہن ماضی باقی رہی کہ وہ جانتا ہوں کہ
 جیسے بات ثابت ہو گئی کہ خداوند کریم کا احاطہ احاطہ صہبائی نہیں تو یہ فلسفہ جو پر تقدیر احاطہ
 صہبائی کے پیدا ہوتے اور اسی پر موقوف ہے آپ رفق ہو گئی پر مزید توضیح کے لیے اس پر
 کو شکذا اہل انصاف سے دوسری احاطہ خداوندی احاطہ صہبائی نہایت ہی لازم تھا کہ
 ہر وقت نظر ہی آیا کرتا آسمان چاروں طرف سے محیط ہے اور پھر جب نظر آتا ہے کہ کسی جہت کی
 اوٹ ہو یعنی ہر مکان چاروں طرف پہنچ میں داخل ہوں اگر آسمان بالکل ہر گاہ آتاجی با
 تب بھی ضرور ہے کہ یہ موانع دیدار پہنچ میں نہ آئے کہ اس کے سامنے اگر گھٹت کی چیز بلکہ اس سے بھی
 کم آجائے تو آنکھ کو اس کے کام سے معطل کر دے ہے اسکا جو غیب میں کہ کسی کو یہ خیال پیش آئے
 کہ شے مانا احاطہ خداوندی احاطہ صہبائی نہیں پر یقیناً ہے تقریر بالاولہ احاطہ کچھ کچھ غیب
 قریب احاطہ وجودی اور احاطہ روحی کے ہوا اور ان دونوں احاطوں میں تو کسی کے
 پہنچ میں داخل ہو جائیگی گنجائش معلوم نہیں ہوتی کیونکہ وجود میں اور شے موجود ہیں کچھ
 فیصد نہیں ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قریب ہے کہ کہ نہیں جانا تو جیسے پتھر
 کہ باکہ خداوند کریم بھی مثل روح اور وجود کے بلکہ اوس سے بھی زیادہ ہر شے سے قریب ہے
 تو پھر کیا وجہ کہ قابل دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا پہنچ میں کوئی شے داخل ہو سکتی تو یوں ہی
 تھا کہ کسی چیز کی اوٹ میں آگیا ہو گا سو وہ بات تو کہ اصل جو ایسے ہی نہیں تھی
 کار حوام سے اگر نہا کرتا ہوں کہ تشریف شہور کی برہاد گتہ لہر ہدایت کی جگہ اور ان کے گرد
 پڑے یوں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو اور کچھ مشق سن وانی وجہ اور شے

بہت سوچا ہے
 کہ وہ جانتا ہوں کہ

بہت سوچا ہے
 کہ وہ جانتا ہوں کہ

بہت سوچا ہے
 کہ وہ جانتا ہوں کہ

موجود ہیں اور انہیں انقباس روح بین اور بدن بین استند تر ہے کہ دوسرے جسم کو
 دخل نہیں ہو سکتا اور دیکھنے بچانے جانتے کا تو اتنی بات سے کام نہیں چلتا ورنہ ہر بدن
 روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال ملکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحاظ کو غفلت
 نہو اگر قی حالاً کہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں بلکہ بسا اوقات بیداری میں بھی بسبب اس کے کہ
 اور خیالات میں لگے رہتے ہیں اپنا خیال اور رویان بھی نہیں آتا سہذا سب پر گہرے دیکھا
 کیفیت گذر جاتی ہے کہ کسی شخص کے باعث بہت سے اون وقائع کی جو پیش نظر ہوتے
 ہیں اور بہت سی اون آوازوں کی جو کان میں پڑتی ہیں خبر نہیں ہوتی بلکہ بعضے بعضے
 ملاحظہ ہون کے توجہ سے نہیں آتے ہیں کہ ہنگام مطالعہ کبھی اگر رات کا عمل مشور بھی سنا
 کو گذر گیا ہے تو خبر نہیں ہوئے القہر دیکھنے بچانے جانتے پچانے کے لیے فراغ دلی اور توجہ
 خاطر ضرور ہے سو در صورت کہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو اُس سے دوسری چیز
 کی طرف اُس وقت توجہ ہونی محال نہیں تو ممکن بھی نہیں سوائے انسان کا حال اس دار دنیا
 میں ظاہر ہے کہ اُس کو فراغ دلی کا حقہ میسر نہیں آتی آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جا
 پھر بھی غور و فہم کی ضرورت اور خواہش دل سے نہیں جاتی جب تک دنیا پر یہ حال ہے
 تو جبکہ دل بے رغبت دنیا میں جیسے ہم اونکا کیا حال ہو نا چاہیے سو اس سے بھی کیا کم ہو گا
 کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہو اس ہجوم خیالات میں اگر اللہ صاحب کا
 کبھی خیال آگیا تو ایسا ہو گا جیسے ^{انہی} دُفتر میں سیاہ پر نقش اللہ لکھنے ظاہر ہے کہ حشر سیاہ
 و سلیم سیاہ پر کیا نمودار ہو گا غصہ کہ جیسے درود پوار اس نظر کے لیے اوٹا ہوا ایسے ہی
 غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ دل کی نظر کے لیے بلکہ باقی حواس خمسہ دلی کے لیے عجیب
 انبات اوپر ہو چکا ہے پر وہ اور حجاب ہیں اور چونکہ حواس ظاہری کا کام توجہ دلی پر
 موقوف ہے تو محبت غیر اور توجہ اے الغیر اون کے لیے حجاب ٹھہری بلکہ درود پوار سے ہٹ کر
 کیونکہ درود پوار کے ہونے اگر نظر آتا پڑے کی چیز کا موقوف ہو جاتا ہے تو خیال تو موقوف

نہیں : جاتا اور جب ایک چیز کی محبت مرقی ہے تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں آتا مگر چونکہ جناب باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی چہیت میں نہیں تو اس کے واسطے حجاب فقط محبت غیر اور قویہ ہے بغیر ہی ہوئی درود پوار اس کے دیکھنے سے مانع نہیں ہو سکتے جیسے کہ سامنے کی محبت کے دیکھنے سے درود پوار مانع نہیں بھر طفسہ یہ ہے کہ دنیا کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں جو ایک کے خیال کو دوسرے کا خیال لازم ہو یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو جیسے رستم کے تصور کو شجاعت کا تصور اور عاتق کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے یا معشوق کی محبت کو اس کے اقربا اور لباس اور کوچہ و بازار اور اس کے شہر و دیار کی محبت خزنل جنیت لگی ہے بھیر دنیا داروں سے خدا کا تصور چنانہ تصور میں نہیں آتا مہذا ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب کے قدر روشن ہے اور اس کو اپنے دکھلائی دینے سے کسی سے انکار نہیں پر تیر بھی شہر

یہ کتاب یہاں تک منفعہ علیہ الرحمہ نے تصنیف

فرمائی اور اسی قدر طبع بھی ہوئی تھی۔ یہ

کئی سال کے بقیہ کتاب کی تکمیل کی۔

توپانکے سلسلہ تجارت کا ٹوٹنا

اسو اسٹے اسکور و

زین کمرے

اوسکے دیدار سے محروم ہے اور اس دولت کا ہم سے بے بہرہ و بے الحی بخیر ایسے اور کیا ہے کہ
وید کہ شہر لیاقتہ البصار آفتاب پر انوار نہیں رکھتا اوسکی ضنعت اور کجی محرومی کا باعث
در آفتاب کی روشنی اور اوسکی بے رودگی میں کوئی سرد و ماتی نہیں اس خیال پر مانتے

میں نے کہا کہ اگر اس طرح کے سبب سے اس کا دل بڑھ جائے تو اس کا دل بڑھ جائے گا۔

آفتاب کی روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شیر کی بھارۃ کا ضعف اور ضعیف کمال
 باوجود تمام شرائط اربعہ ارجیب نامشروع ہو تو خداوند ذوالجلال کا کمال جلال اور صفی
 جمال اگر شیر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو جو نور آفتاب شیر کی بصر کے ساتھ
 بلکہ اس سے زیادہ اور اسو بہ سے اوسکا نور بے پروہ نظر نہ آتا ہو تو پھر اس کے اور کیا ہوگا
 کہ شیر کا نقصان بصر اور خدا کا کمال جلال ثابت ہو جائے سو یہ ایسی کوئی غلط بات ہے
 جس کے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے اگر سہی بات غلط ہوگی تو پھر کوئی بات صحیح نہیں پھر کو
 آفتاب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے کہ اسکی بھارۃ اگر عرضی اور مستعار ہے تو آفتاب کا
 نور ہی عرضی اور مستعار ہے کیونکہ خدا کا فیض ہے ان دونوں میں یہ دونوں باتیں
 ایسی سمجھو جیسے آئینے میں عکس نور آفتاب یا عکس نگاہ کہ اس سے منکس ہو کر اور شیا
 جا پڑے ہیں بالجمہ یہ دونوں خوبیاں ان دونوں میں عرضی اور مستعار ہیں خانہ زاد
 نہیں اور اوپر دیکھیے تو یہ نسبت بھی نہیں خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لیے کوئی اور
 معدن اور مخزن اور منبع نہیں جو یوں کہتے جیسے دھوپ جو زمین کے حق میں خوبی ہے
 معدن و مخزن و منبع آفتاب سے اوسمیں آجاتی ہے ایسی ہی خدا تعالیٰ میں کمال اور
 جلال اور جمال اوس معدن و مخزن و منبع میں سے آگیا ہے بلکہ اوسکی سب خوبیاں اور
 کمال اور اوسکا جلال و جمال اوسکا خانہ زاد ہے اس صورت میں بصر شیر کو جو اوسکا کمال
 عرضی اور مستعار ہے خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ اوسکے وجود کی فرع ہے اور
 اوسکا وجود کیا تمام کائنات کا وجود عطا خدا ہے خدا کے نور ذات اور جمال اور جلال
 کے ساتھ کیا نسبت ہوگی اور ہر ترکیب ہی کی افاد اعنی اربع عناصر سے مرکب ہوئی ہے
 اوسکا ضعف ترکیب نمایان اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہوئی ہے اوسکی
 کمزوری ایسی ظاہر کہ ہر موثر اوسکے حق میں مثل حاکم زبردست اور ذہ اوسکے سامنے
 مثل رعیتہ زیر دست اور ظاہر ہے کہ اس ضعف و ناتوانی پر جو بات ہوگی وہ کمزوری

ہوگی بصارت ہو یا سماعت پھر ان کے نور پاک کا ادراک جس سے برہ کو فی نور ہی نہیں
 اس بصارت پر کیونکر متصور ہو سکے گا اگر بنا سے وجود بشری ایسی حکم ہوئی کہ نہ بھوک
 پیاس کی کوئی رختہ پڑتا نہ حرکات سے کچھ تزلزل آیا کر تا غرض یہ تخیل جسکے باعث بدل تخیل
 کی ضرورت ہو اگر فی سبب نہ ہوتا تو امید تھی کہ قوت باہر بشری بوجہ قوت ادھی اور اک
 سے قاصر نہ ہوتی اور اس صورت میں یہ خدشہ کہ خدا کے بیچ میں اور ادھی مخلوقات کے
 بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں تو اسے بشری اور اس کے ادراک سے قاصر بھی نہیں خداوند کریم
 بذات خود قابل دیدار پھر کیا باعث ہے کہ کسی کو نظر نہیں آتا البتہ بجائے خود تھا مگر
 اس صورت میں خداوند ذوالجلال کے نور جمال کی تیزی سے نظر بشری بلکہ سبکی نظر کی
 خیرگی کا باعث ہو اور جسکے باعث سبکی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا جسکے باعث اور
 مخلوقات کے نور وجود کو ایسی طرح نور ہوے جیسے ستاروں کو وقت شب نہ ہوتی اور
 سو جیسے ستاروں کے انوار موافق تحقیق علمائے ہیئت آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر
 آفتاب کے سامنے اونکا ظہور مقصور نہیں ان جیب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب
 غائب ہو جائے تو پھر انکے نور کو دیکھو کس طور پر ہوتا ہے ایسے ہی نور وجود مخلوقات کو
 نور وجود خداوند ذوالجلال کے سامنے کچھ نور نہیں ان ادھی خوبی اور نسبتی جیب
 باعث خیرگی ہو جاتی ہے اور وقت وہ خیرگی جو خیرگی کو لازم ہے حجاب ذات کسبہ بانی
 ہو کر موجب جلوہ آرائی موجودات باقیہ ہو گئی ہو اور اسوجہ سے باوجود ظہور خداوند
 ذوالجلال نظر نہ آتا ہو تو دور از قیاس نہیں بلکہ عین مقتضائے قیاس ہے ان اگر
 نزاکت بشری میں بعد مجاہدہ دریافت ہو ایا قسم کی مشق سرآمد کیے صبر و تحمل کی عادت
 ایسی طرح پیدا ہو جائے جیسے وزر سن کرے والوں کو ہمارا ہر ارد و د و نہار دیندوں کے
 کے مشق عادت ہو جاتی ہے اور اسوجہ سے گماہ بشری اس سدرے کے متحمل ہو سکے جو
 وقت دیدار جمال خداوندی ایسی طرح مقصور ہے جیسے شہر کو وقت مقابلہ آفتاب تو خیر

بجائے نظر نہ آتا ہو
 خداوند غیب نور
 در اس سبب

تاب نظارہ جمال خداوندی میسر نہ اور اوس خداوند و الجلال کو دیکھا کریں گو سومت
موافق نیاس نہ کو تمام مخلوقات آنکھوں سے اسی طرح غائب ہو جائیں جیسے دن کو
ستارے غائب ہو جاتے ہیں اگرچہ غروب نہیں ہوتے شمع جیسے آنکھ تھی تو دیکھتے تھے
سب کچھ مدحیج آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھ سکتے یا یوں کہتے کہ اوس روگ کوٹا کر جو ہر مایہ
ضعیف و ناتوانی تو ادر بشری ہے ترکیب وجود انسانی کو قوی اور مستحکم کر دین تب بھی
کیا عجیب ہے کہ احاطہ نور وجود خداوندی جو تمام مخلوقات کی نسبت بدلائل ثابت ہو چکا
آنکھوں سے اسی طرح محسوس ہو جیسے احاطہ نور آفتاب جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت
ہوا کرتا ہے سو ہر چند یہ احتمال افزا سنی قوت تو ادر بشری ہونا مل ظاہر اور کم فہموں کے
نزدیک محل مل ہو گا مگر ہم جب اس بات کو ملحوظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے
دوسری طرف منتقل ہوا کرتے اور ان میں ایک کو دوسرے سے استفادہ ہوا کرتا ہے جیسے
فرض کرو آگ سے حرارت پانی وغیرہ میں جاتی ہے یا آفتاب سے نور آئینہ وغیرہ میں
باتا ہے اور دوسری جانب باوجودیکہ ادھر سے فیض یکساں ہوتا ہے کسی کی تخصیص نہیں
کسی سے نخل نہیں پھر سپر یہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے چوب و سنگ نسیمین
اور پھر زنی میں دیکھو یا تزلزل میں اس تفاوت کی کوئی حد نہیں اگر ہے تو وہی ہے جو
آفتاب یا آگ کے نور و حرارت کی حد ہے تو اسی طرح وصف وجود و دیگر کمالات وجود
مثل بصارت و سماعت جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آتے ہیں مخلوقات میں ایک
انداز واحد پر نہونگے کسی کا وجود مثل ارض و سما و کسار قوی ہو گا اور کسی کا وجود
جیسے اور مخلوقات مثل نباتات و حیوانات ضعیف چنانچہ خود تجربے سے ظاہر ہے کہ آسمان
بشرط وجود جیسے یونانی حکیم اور سب مذہب والے اوسکے قائل ہیں اور شمس و قمر و
کواکب و زمیں و کرکھ آب و ہوا بدستور اسی کیفیت سے ہیں جو دیکھتے سنتے چلے آتے ہیں
اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور فتور واقع ہوتا ہے اور کیسے جلد بدل

اگر ان آنکھوں کی قوت کا درجہ زیادہ
نہیں ہو کر احاطہ نور وجود خداوندی
مخلوقات کی نسبت اسی طرح
جس کا احاطہ نور آفتاب ہے
وہیں آنکھوں سے نظر نہ کر سکتے

معدوم و موجود ہونے پر تہین علیہ القیاس کمالات وجودی اور قوا و حیات
 مثلا مذکور میں تہین کہیں قوی اور کہیں ضعیف ہونگے مگر قدم کی طرف نظر اور محتاط
 ہین تو وجود اور ان اوصاف وجودی کی کوئی حد نہیں پاتے نہ تنگ ہمارا خیال
 پروانہ کر سکتا ہے اوسکے وجود اور ہر کمال اوس سے اوپر ہے نظر آتا ہے اور خیال کو
 جانے دو عقل کب تجویز کر سکتی ہے کہ وہ خدا جسکا وجود سب وجود کی اصل ہے اور
 کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں اپنے وجود کی کوئی حد محدود رکھتا ہو یا
 اگر مستور ہے تو جب متصور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مفہود ان ایسا نام
 اور شامل ہو جیسا وجود ارح و اجسام و جمادات و نباتات و حیوانات کو شامل ہے
 اور مفہوم حیوان انسان اس پر خرغوک وغیرہ کو عام اور شامل ہے اور انسان جنی
 نہیں اسی دوسرے سب کو عام اور شامل ہے اگر ہی کینست جو معرض ہوئی کسی اور مفہوم
 کو نسبت وجود اور کسی اور مفہوم کے حاصل ہو تو جیسا یون کہہ سکتے ہین کہ انسان کا
 ایک خاص ٹکڑا نمہ ہین ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا نمہ ہین علیہ القیاس حیات کا ایک
 خاص ٹکڑا انسان ہین ہے اور دوسرا خاص اس پر خرغوک سگ وغیرہ ایسی ہی یون
 ہی کہہ سکتے ہین کہ اوس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو وجود ہین ہے اور دوسرا
 خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم ہین جو وجود کا مفہوم بالاین خریک و ہم ہوتا اور
 اس وقت ہین بیشک وجود کے لیے اوس مفہوم مشترک ہین سے ایک پارہ محدود ایسی طرح
 ماتھہ آتا جیسے مجھے نہیں اوسے اسی انسان ہین سے اور انسان اس پر وغیرہ کو حیات
 ہین سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلا وجود با کسی اور چیز ہین سے اور ظاہر ہے کہ
 کسی شے کی تحدید اور تقطیع کے لیے جیسے یہ ضرور ہے کہ حد قطع سے باہر باہر چوڑا کر اوس
 حد کی جو کچھ اندر ہو اوسے ہی ملحوظ رکھین اور خارج از حد نہ کر کو کسی محدود کے
 حساب سے معدوم سمجھین جس سے یون کہہ سکتے ہین کہ حد کے اندر اوسکا وجود ہے اور

اگر کسی شے کو محدود کرنا چاہو
 تو اسے کسی شے سے جدا کرنا پڑے گا

حد سے باہر اوسکا عدم ایسی ہی یہ بھی ضرور ہے کہ حد مذکور سے باہر کسی دوسرے
 کا وجود ہو اور اندر اوسکا عدم نہ کہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو مثلاً میری
 ایک حد ہے اور تخصاری ایک حد ہے میری حد وجود میں پیدا وجود ہے
 اور تخصار عدم اور تخصاری حد وجود میں تخصار وجود ہے اور میرا عدم مگر باوجود
 اس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح داخل اور دونوں کو ایسی طرح
 شامل ہے جیسے ثلث کے اندر باہر کو سطح سو اگرچہ ثلث کا وجود خطوط ثلثہ کی حد کے اندر ہے
 اور باہر اوسکا عدم مگر سطح دونوں جا موجود ہے علی اندا القیاس انسان اور اس کی
 جدی جدی حد صحیح ہے اور ایک بین دوسرے کا عدم تصور فرمائیے اور حیات کو دونوں جا
 موجود خیال فرمائیے اسی طرح اگر وجود بھی کسی وجود میں محدود ہو تو جیسے اوس حد کے
 اندر وجود کا وجود اور باہر اوسکا عدم ہوگا ایسے ہی باہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر
 اوسکا عدم ہوگا اور پھر یہ بتور مذکور دونوں حدوں میں کوئی امر مشترک ہوگا جو دونوں
 سے عام اور واسع ہوگا ورنہ تحدید و تقطیع وجود کی پھر کوئی صورت نہوگی اور کچھ نہیں
 تو یہ تو ہوگا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں وجود نہیں سو اس یہاں اور وہاں ہی کو ہم
 پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے اگر امر مشترک ہے تو قہما ورنہ یہاں وہاں کہنا جس سے اشتراک
 طرفیت ظاہر ہے صاف غلط ہوگا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مضمونوں اور مفہوموں کا
 خاتم ہے اُس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو
 عام اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس صورت میں سو وجود کے وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا
 مفہوم ایسا نہیں جو وجود کے ساتھ بلکہ اوس مضمون عام کے تلے داخل ہو کر سے ہے تو جو
 کے پہلو میں اور اوس کے برابر یا علم معلوم ہوتا ہے سو اوسکا حال کچھ نہوچھے اُس کے معنی
 تو یہی ہیں کہ کچھ نہیں ہونا کجا ایسے ہونے کا اعتبار ہوتا تو انسان کے مقابلے اور پہلو میں
 اسب وغیرہ کیون ڈھونڈنے عدم انسان کو کافی سمجھتے علی اندا القیاس عموم اور شمول

مفہوم انسانی کے لیے میسر متقابل میں نہیں کیوں کہ خود مختار میرا دم کافی تھا انہی
 نہ وجود کے مقابلے میں اپنے اور کسی پہلو میں اور نہ اُس کے اوپر کوئی مفہوم ہے اس لیے خواہ مخواہ
 یہ کہنا پڑا کہ وجود کوئی مفہوم محدود اور مفید نہیں بلکہ سب سے دیکھتے سمجھتے لانا ہی
 اور اطلاق ہی نکلتا ہے مان اور حقد منہم مفہوم وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی
 نسبت اگر غیر محدود اور مطلق ہے تو اپنے مافوق کے اعتبار سے محدود اور مقید ہے چنانچہ
 ظاہر ہے اس صورت میں اسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات سے خارج ہو کر
 غیر متناہی ہے سبب وجود کا یہ حال ہوا اور مالک وجود اصل میں خدا ٹھہرا کیونکہ ہر
 وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے اور اردون کا وجود دستار اور عرضی اگر ہے
 تو اسی کافیش اور اُسی کی عطا ہے تو اس صورت میں اسلئے وجود اور کمالات
 وجود کی کوئی حد و نہایت نہ ہوگی جو مرتبہ وجود و مخلوقات میں حد سے عمدہ ہو اور اُن کے
 لیے تجویز اور فرض کیا جائے اُس سے زیادہ خدا ہے بخشدہ اور بخشنے کا ہے اگرچہ اصل
 عدم قابلیت کسی فرد میں اس تجویز سے مانع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرق قابلیت و عدم
 قابلیت کہاں سے آتا ہے اگر باعث قابلیت کوئی امر وجودی ہے تو اُس کو اُس کا دینا
 آتا ہے اور اگر باعث قابلیت کوئی مفہوم عدمی ہے تو اُس کو وجود کا نہیں لینا آتا ہے
 جس کا انجام وہی عدم ہے غرض وجود و عدم دونوں اُس کے اعتبار میں ہیں مان اگر
 ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا تو جیسے آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بظاہر اُس سے
 جدا نہیں ہوتا بلکہ وجود و عدم میں اُس کے ساتھ ہے ایسی ہی ہمارا وجود بھی ہمارا
 لازم و ملازم رہتا چراغ اور آتش تو گل بھی ہو جاتے ہیں اور کچھ بھی جاتے ہیں لینے
 معدوم بھی ہو جاتے ہیں اور بوجہ ملازمت و رفاقت مذکورہ اُس کا نور اور آگ کی گرمی
 عدم میں بھی اُس کے ہمراہ جاتی ہے لینے وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں پر در صورت کہ
 وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا اور ہمارے ساتھ ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا ہمارے

دیکھا اطلاق میں اسلئے وجود اور
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو

اس کا وجود نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو
 نہ ہو کہ جو نہ ہو نہ ہو نہ ہو نہ ہو

معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی تھی اس لیے کہ اس صورت میں عدم میں ہی وجود چار
 لازم رہتا سوال تو عدم میں وجود کی رفاقت کے کوئی معنی نہیں اور اگر فرض کرو
 کوئی معنی ہوں ہی تو یہ ہونے کے بحالت عدم ہی وجود ہے سو ہی ہمارا مطلب ہے کہ در صورتیکہ
 وجود بطور مذکور چار رافق ہو تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں بہر حال
 قابلیت عدمی ہو یا وجودی وہ ہی خدا ہی کے اختیار میں ہے مان اگر کسی سلسلے کا
 بے نہایت چلے جانا عقل تجویز کر سکتی تو ہم بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لیے اور قابلیت چاہیے
 اور اس قابلیت کے لیے اور قابلیت کی ضرورت ہے غرض اسی طرح سے کہتے چلے جاتے
 اور اس صورت میں ایک طرح سے حجت کی گنجائش نکل آتی اگرچہ اس کا جواب پھر ہی
 تھا کہ کسی سلسلے کو منتہی کہو یا غیر منتہی وجودی ہو گا یا عدلی یا دونوں سے مرکب بہر حال
 خدا کے اختیار سے باہر نہ دگا کیونکہ وجود عدم مخلوقات و دونوں اوستے قبضہ قدرت میں
 ہیں مخلوقات اگر موجود ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پرتوہ اول کو
 ایسی طرح عنایت کر رکھا ہے جیسے آفتاب حرکت طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک
 پرتوہ عنایت کر دیتا ہے اور معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا تعالیٰ نے وہ پرتوہ وجود
 اول سے ایسی طرح سلب کر لیا ہے جیسے آفتاب حرکت غروبی میں اپنے پرتوہ نور کو زمین
 سے چھین لیتا ہے سو سلسلہ قابلیت کو منتہی کیسے یا غیر منتہی خدا کے قبضے سے باہر نہیں
 ہو سکتا جس طرح اس قابلیت موجودہ کو ماننا اوس طرح اور با بھی ماننا پڑے گا الغرض
 ہو سکتا ہے کہ اس قوت بصارت میں جواب ہماری آنکھوں میں موجود ہے اور قوت
 عنایت ہو اور بوجہ انزالش قوت مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت
 حاصل ہو جائے جیسے فرض کیجیے پتھر کی آنکھوں کو مثل اور ون کی آنکھوں کے اور اسوجہ سے
 اوس کو دیدار آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے اور کیون نہوا اگر نور وجود خداوندی
 مثل آواز و بور و مزہ و گرمی و سردی آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت

قابلیت ہی کوئی قابلیت
 نہیں۔

وجود عدم مخلوقات
 کا معنی۔

امکان انزالش در بصارت
 دیگر قوا و انجا اوم دیگر
 مخلوقات۔

نہ کہتا تو پھر اس بات میں تردید کیا ہی نہ تھا بلکہ سب سے اول یہی بات کہ مادی ہوتے
 کہ خدا کا اور یہ دیکھا بھالی کیا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جو انہی کسی مانند کے واسطے سے معلوم
 ہوتے ہیں وہ ان کے سر پر پا کون ہوا کوئی اور مادی ہو بشرہ وجہ و محسوس ہوتے ہیں بلکہ
 یوں کہتے کہ جو ذہنی محسوس ہوتا ہے وہ اس کی جیسے خدا کی ذات و صفات میں
 جس پہلو سے ہٹ کر دیکھیے وجود ہی نکلتا ہے عدم کی وراثت یونہی ہی آتی ایسے ہی
 مخلوقات کی حقیقت کو ٹوٹا لے تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے آدمی میں اگر وہ اس
 میں جو آدمیوں میں ہوا کرتے ہیں تو وہ اوصاف کہاں ہیں جو اور دن میں ہوا کرتے
 ہیں اور گھوڑے کو یوں کہتے ہیں آدمی نہیں آدمی کو یوں کہتے ہیں گھوڑا نہیں اس
 لئے کہ نہ کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اس کے اوصاف
 وجود ہیں تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور ان کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے بلکہ جو
 اگر ایک کا ہے تو عدم نہ ہا رہا اس صورت پر بتنا وجود کم ہوتا جائے گا دنیا کا
 عدم بڑھتا جائے گا چنانچہ ایک ذرے میں باقی تمام عالم کا عدم ہو گا ورنہ اس کا وجود
 لازم آئے گا بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھتے تو وجود و عدم دونوں سے مرکب نظر آئے
 ہیں مثالی ترکیب جو عدم مطلوب ہے تو دیکھتے دھوپ کے وقت دھوپ اور سایہ کے
 بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے جس کو دونوں طرف سے لحاظ کر سکتے ہیں ادھر سے دیکھتے
 اس تو دھوپ کی تمامی ہے اور ادھر سے دیکھتے ہیں تو وہی سایہ کی تمامی ہے سو یہ خط
 اگرچہ عرض کے حساب سے قابل تقسیم نظر نہیں آتا مگر با اینہم نور اور ظلمت کی ترکیب کا اس کی
 نسبت قائل ہونا پڑتا ہے ورنہ نور و سایہ کے جدی جدی نہایت تجویز کریں تو وہ خط
 میں مشغول مازم امیں گے جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور آپ جانتے
 ہونگے کہ اس بات کو کوئی عظیم تسلیم نہیں کر سکتا اور یہی اس سے بھی کیا غرض وہ خط فاصل
 نور و ظلمت کے مرکب باہمی پر شہادت دلیل مذکورہ مخلوق کی حقیقت میں دوسری مخلوق

حقائق و عقائد اور
 ترکیب ہونا

یہ خط فاصل نور و ظلمت کے
 مرکب ہونا ہے

عدم داخل ہے مان یہ شبہ بجا ہے کہ یہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے
 خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے سو اگر اسی سے ترکیب نہایت
 ہوتی ہے تو خدا کو بھی تو خدا بنا نہ مگر کتب پر لگا اور بجز مرکب بھی کا ہے سے وجود اور
 عدم سے مگر اس شبہ کا جواب باصواب ہم سے لیجئے آفتاب کے اوس نور کو جو جسم آفتاب کے
 ساتھ لگا ہوا ہے اوس نور کا عین نہیں کہہ سکتے جسکو دھوپ کہتے ہیں اور اس حساب سے
 یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمین میں تو دھوپ ہے پر آفتاب میں دھوپ نہیں مگر آفتاب سے
 دھوپ کے نفی کرنے کے یہ منہ ہیں کہ دھان ایسا کم نور نہیں جیسا زمین میں ہے سو اس کی
 کی انکار سے دیکھئے آفتاب میں نور لازم آتا ہے کسی نور کی کمی اور عدم لازم نہیں آتا
 غرض کمی خود عدم کا نام ہے سو کمی کے انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا جس سے نور کا
 وجود خود ثابت ہو جائیگا اسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمائیے
 مخلوقات میں اگر وجود خدا کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ وجود خدا کے وجود سے مستفاد
 نہیں یہ کیسے تو کیونکر کیسے مخلوقات کا وجود اصلی اور ذاتی اور خاتمہ زاد ہوتا تو یوں بھی
 سہی بلکہ وجود مخلوقات کو پر تود وجود خالق تو سمجھیے پر ایسا سمجھیے کہ جیسا دھوپ میں
 جو کچھ نورانیہ ہے وہ آفتاب ہی کے نورانیہ سے یعنی اسی کا فیض اور اسی کی ملک ہے
 حرکت طلوع میں عطا کرتا ہے حرکت غروب میں بھر ضبط کر لیتا ہے ایسے ہی وجود مخلوقات
 میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود ہے یعنی اسی کا فیض اور
 اسی کی ملک ہے جب ارادہ کرتا ہے عطا کر دیتا ہے جب ارادہ کرتا ہے چھین لیتا ہے ہر حال
 یہ وجود یعنی مذکور اسی کا وجود ہے اب اگر ایک کی ہستی سے دوسری جانکار ہے
 تو یہ معنی ہیں کہ خدا میں ایسا ضعیف وجود نہیں جیسا مخلوقات میں ہے ایسا کم درجہ کا
 وجود اوس کا وجود نہیں اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں جیسا خالق میں قوی
 ہے ایسا اعلیٰ درجہ کا وجود اوس کا وجود نہیں سو اس صورت میں خدا کی جانب

جواب سبب
 مذکور

کمی کا اتحاد ہر گاہ میں سے اور اتحاد وہی کا اقرار لازم آتا ہے اور مخلوقات کی بجا
 قوت اور زیادتی کا انکار ہو گا جس سے متبہ ذات میں عدم کا ہونا لازم
 دعوے ترکیب مذکور ثابت ہو جاوے گا پھر مالی خالق عالم میں اگرچہ ممکنہ اور بہرہ
 وجود ہی وجود ہے تو مخلوقات میں وجود و عدم دونوں میں اگر فقط وجود ہوتا تو
 خالق سے امتیاز ہوتا نہ ایک مخلوق کو دوسری مخلوق سے تیز کر سکتے کیونکہ اس صورت
 سب میں پورا پورا وجود ہوتا ایسے کہ کمی اور نقصان کے لیے تو محقق عدم کی ضرورت
 ہے چنانچہ ظاہر ہے اور محقق عدم ہو گا تو پھر وہی ترکیب وجود عدم کے ساتھ لازم
 آئیگی ایسے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دیکھیں گے تو وہ نہیں کہیں گے
 کہ یہ وہ نہیں وہ یہ نہیں غرض اباب میں دوسرے کا عدم ٹکڑے کا بالحدہ مخلوقات خدا کے
 وجود کی طرح غیر محدود نہیں وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں مگر ان دونوں
 جزؤں کے جدی جدی اثر میں مخلوقات کی امتیاج جو خالق کی طرف سے ہے ان کے
 تمام عیوب اور نقصان تو جزر عدلی کی تائید ہے اور صدور افعال اور ان کے سارے
 کمال اور محسوس اور معلوم ہونا جزو وجودی کی بدولت ہے کون نہیں جانتا کہ وجود سے
 ان باتوں کی امید نہیں اور عدم سے ان باتوں کی توقع نہیں غرض جس چیز کو
 محسوس کو گے اوسکے یہ منہ ہونگے کہ اس کا وجود محسوس تلبے جس سے یہ بات آپ لازم آئیگی
 کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے وہاں ہی قابلیت ادراک و احساس ہے مگر چونکہ احساس
 اور ادراک کی چند قسمیں ہیں ابصار استماع وغیرہ تو ہر کو اس وقت فقط خدا تعالیٰ کے
 دیدار ہی کے امکان کا انوار کرنا نہ پڑے گا بلکہ اوسکے لیے کلام کا بھی انوار کرنا پڑے گا
 اور اوسکے ادراک یعنی استماع کے امکان کا قائل ہونا ضرور ہو گا اس صورت میں
 یہودیون اور نصاریون اور اہل اسلام کا حضرت موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا خارج از حد
 امکان معلوم نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس بعض اہل کتاب کا علاوہ ایمانی کا قائل ہونا

وجود عدم دونوں کے
 دونوں میں سے کسی ایک
 حال اور کسی حال میں
 وجود اور عدم دونوں
 وجود اور عدم دونوں
 وجود اور عدم دونوں

وجود اور عدم دونوں
 وجود اور عدم دونوں

جسکا حاصل ذائقہ عالم بالا کیسے یا نفس رحمانی کا اقرار جسکو خوش بوئے عالم بالا کیسے یا بدو انامل
 جسکو او دھر کی ٹھنڈک سے تیرہ کچے مخالف اسکان نظر نہیں آتا باقی وہ شبہات جنگا خلاصہ
 یہ ہے کہ اس صورت میں خدا کا محدود فی الجہت ہونا لازم آئے گا اوسے طرح مندرج ہو سکتے
 ہیں جس طرح اس شبہ کو بچت دیدار ہیں۔ دفع کر چکے ہیں باقی یہ بحث کہ دمان مانعہ اور
 بانوں منہ وغیرہ بھی ہیں یا نہیں اور ہیں تو اونکی یہی کیفیت ہے جو یہاں ہے یا کچھ اور
 خدا کو منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے منتظر باید بود الحاصل یہ سب باتیں خود وجود کو لازم
 ہیں اور جہاں وجود نہ وہاں انکا تحقق ممکن نہیں اور اسوجہ سے معدن وجود میں اوکا
 اقرار کرنا ضرور ہے ان کبھی عدم قرب وجود اور وجود میں کرستہ ہو جو وہو جاتا ہے بلکہ کبھی اولیٰ
 عدم ہی موجود معلوم ہوتا ہے اور وجود و وجہ وسعت ہو نگاہ خوش جو اس میں نہیں آسکتا
 مثل غیر محسوس وغیرہ معلوم ہو جاتا ہے اگر کسی پایاں وسیع میں نصف النہار کے وقت جبکہ
 نہ ابر ہو نہ غبار ہو نہ شجار ہو نہ کوئی دیوار ہو کوئی شخص روان ہو تو اوسکا سایہ
 جو ایک امر عدمی ہے محسوس معلوم ہوتا ہے اور نور معلوم باوجود اوس وسعت کے جو ایسے
 میدان میں ایسے وقت ہوتی چاہیے بانیوہ کہ آغوش نظر میں نہیں آسکتا غیر محسوس
 سمجھا جاتا ہے اوہر حرکت سایہ جو ایک امر عدمی ہے وجودی معلوم ہوتی ہے اور حرکت نور
 جس سے حرکت سایہ اسی طرح محسوس ہوتی ہے جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو ہوجہ حرکت
 کشتی کنارے کی حرکت جو واقع میں ساکن ہے مثل حرکت کشتی غیر محسوس علیٰ ہذا القیاس
 مثل حزن وغیرہا اشکال محدودہ معلوم سمجھے جاتے ہیں حقیقت میں اونکی معلوم عیسلم
 اور عدم علم سے مرکب ہے اور نیز اس حاصل ترکیب علم و عدم علم ہی کا نام ہے وجہ اسکی یہاں
 کہ اشکال محدودہ میں خطوط معلومہ کے اندر ایک سطح ہے جسکا وجود اُن خطوط کے نقطہ
 اندر ہے باہر نہیں سو جہاں تک وہ سطح ہے وائیک تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور کچھ
 سے معلوم ہوتی ہے اور جہاں سے اوس سطح کا عدم آجاتا ہے وہاں سے اوس علم کا بھی عدم

شروع ہو جاتا ہے مان چیتے دوسری سطح و مان سے شروع ہوتی ہے ایسے ہی دوسرا علم
 بھی شروع ہو جاتا ہے سو اس علم کو اوس علم سے کچھ تعلق نہیں یہ ایسی بات ہے
 کوئی باغ کی سیڑھی فارغ ہو کر ماہ کے میدان میں آکر اوس میدان کی کیفیت ملاحظہ
 کرنے لگے سو یہ ملاحظہ ہذا القیاس رنج ناپاکی قبیح نقصان وغیرہ ہمارے ان ایسی باتیں
 ہیں کہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں سو مواضع قاعدہ مذکورہ سے کچھ ایسا ہونا چاہیے
 بالجملہ وجہ اس شبہہ کی یہ تھی کہ بندہ نے عرض کی ورنہ عقل سلیم کہیں سے اگر نعمت آجائے تو
 یہ شبہہ پھر ہرگز نہ واقع ہو غرض معدومات کو اگر معدومات ہی کہیں موجود نہ سمجھیں
 ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رنج تو اوس کیفیت کا نام ہے جو وجہ
 مخالفت طبع حالت ناپاری میں حاصل ہوتی ہے سو ناپاری اوس عجز کا نام ہے جس میں
 صفت قدرت کا ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس ذراک اوس سطح نورانی کا نام ہے جو جسم
 کے گرد اگر نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی ہے انتہا اور تحدید کے شکن
 نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ انتہائی جو اہم ثابت ہو چکی ہے
 باطل ہو جاوے گی اوس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آوے گا علیٰ ہذا القیاس قد و قامت
 عرض طول اوس کثرت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان اور اتہاسے نا کو حاصل ہوتی ہے
 سو جب یوں کہا کہ بعد حاوی یعنی اس جو مابین زمین و آسمان کے ابعاد متناہیہ مشہورہ میں
 ہے جو بظاہر بلکہ فی الواقع مکان ہے یہ جسم ہائیک ہے اس سے آگے نہیں وہ ہی تحدید
 اور انتہائی لازم آئیگی جسکو عدم مذکور لازم ہے علیٰ ہذا القیاس شکل و صورت اوس
 کیفیت کا نام ہے جو اس وجود محدود و قد و قامت اور عدم مقارن سے ملکر پیدا ہوتی ہے
 غرض بعض اوصاف عدمی یا مستلزم عدم کو دیکھ کر کہ نہ منطقی حاتمہ او کو اوصاف
 وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر و حواس کا کہتے ہیں کہ حجب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف
 کسی نہ کسی عدم کے طور پر ہیں تو پھر بلکہ یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات ہیں

اوس عدم کے پر توہ ہین جو موافق تحقیق مذکور اونکی ترکیب میں داخل ہے اوس
 جزا وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوے جو خدا کا فیض اور اوسکی عطا ہے یہ مضمون منکر
 شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں تو خدا کی مخلوق میں
 کس حساب سے شمار کیجاتی ہین مناسب تو یوں ہے کہ جب کا فیض ہو اوسی کی مخلوق ہون
 اسلیے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑے میدان بھی اگرچہ از قسم دید ہے مگر یہ اور چہند کی
 دید ہے اور سیر باغ میں جو دید تھی وہ اور چیز کی دید تھی مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح
 عدم سطح پر منتہی نہوا اور عدم العلم پیدا نہوا تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تمیز اور امتیاز
 حاصل نہوا الحاصل کہی معدوم کو بوجہ غلطی حاسہ موجود سمجھ جاتے ہین اور اس وجہ سے
 موافق قاعدہ مذکورہ یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو وہ سب
 خدا میں ہونا چاہیے تو اوصاف نقصان اور علامات حدوث بھی مخلوقات میں ہی
 لازم ہے کہ خدا میں ضرور ہوں مثلاً مکان زمان قدرت قامت رنگ روپ شکل صوت
 عطا ہذا القیاس رنج ناپاکی قبح نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہین کہ مخلوقات
 میں پائی جاتی ہین سو موافق قاعدہ مذکورہ سب کا خدا میں ہونا چاہیے بالجہ وجہ اس
 شبہ کی یہ تھی کہ جو بندے نے عرض کی وزہ عقل سلیم کہ میں سے اگر ناتختہ آجائے تو یہ شبہ
 پھر ہرگز نہ واقع ہو عرض معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں موجود سمجھ بیٹھیں تو یہ
 ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رنج تو اوس کیفیت کا نام ہے جو
 بوجہ مخالفت طبع حالت ناپاچاری میں حاصل ہوتی ہے سونا چاری اوس عزیز کا نام ہے
 جسمین صفت قدرت کا نہوتا ضرور ہے عطا ہذا القیاس رنگ اوس سطح نورانی کا
 نام ہے جو جسم کے گرد گرد نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی ہے تھا
 اور تبدیکے مکان نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لاتناہی
 جو اوپر ثابت ہو چکی ہے باطل ہو جائیگی اور اوس انتہائے اور حد کے باہر عدم لازم ہو گا

اور اگر یہ جو اب باوجود جسمہ بین نہیں آتا کہ خلق یعنی پیدائش ہے جس کا حاصل ظہور ہے
 اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جاہر اور موجود ہے جیسے نور کو شفا ظہور ہوتا ہے ایسے ہی
 سایہ کا بھی ظہور ہوتا ہے اگرچہ یہ وجودی ہے اور وہ عدمی تو اگرچہ سایہ کی نسبت
 ظہور کا ظہور کہنا ایسا ہی ہے جیسے اس کی نسبت وجود کا کہنا کہ نہ بیان بھی یہی ہے
 کہ عدم ظہور مشتبہ ظہور ہو گیا ہے جیسے عدم النور مشتبہ بوجود سایہ ہو گیا ہے مگر ہم بھی
 بعون خداوندی جو اب مقبول رکھتے ہیں بلکہ غور سے دیکھتے تو جو اب وہی ہے وہ یہ ہے
 کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے نہ عدم صرف مخلوق ہے اشکال وجود عدم یعنی حد و ضوابط
 ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے اس کو کوئی کیا موجود کرے علاوہ برین صفت
 خداوندی ہے اور صفات خداوندی مثل ذات خداوندی مخلوق خدا نہیں جیسے ہماری
 ذات اور ہماری صفات ہماری حاصل کہ وہ نہیں اور ہوں تو کیونکر ہوں ہم جو کچھ کرتے ہیں بوسلیم
 ذات و صفات یعنی علم و ارادہ و قدرت وغیرہ کرتے ہیں اگر ہماری ذات و صفات
 ہماری بنائی ہوئی ہوں تو ذات و صفات سے پہلے ہماری ذات و صفات کا وجود لازم
 اور عدم مخلوق ہو تو یوں ہو کہ عدم موصوف ہو جو ہو مگر اس کو کون نہیں جانتا کہ محال ہے
 اور کیون نہ خود عدم تو موصوف ہو جو نہ کیا ہو گا اگر کہیں وجود ہوتا ہے تو عدم کے آتے ہی
 اُڑ جاتا ہوتا ہے یہ کہ عدم وجود قابل عطا و عطا ہو مگر ظاہر ہو کہ خلق اور ہی اور اعطاء اور ہی خلق کہ ہی
 ہو کہ مخلوق قبل خلق موجود نہ ہو اور اعطاء کی ہی ضرورت کہ عطا قبل اعطاء معطی کہ پس موجود ہو غرض جو مخلوق
 نہ ہونے سے اس کا عطا ہے خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا جو یوں کہا جائے کہ اس وقت وجود
 مخلوقات عطا ہے خداوندی نہ ہو گا ان اگر وجود کو مخلوق کہیں تو یہ بات ضرور لازم آتی
 کہ خالق کے پاس قبل خلق وجود نہ ہو نہ کیونکہ خلق یعنی پیدائش واجب اور ایجاد اور
 پیدا کرنا وہیں بولتے ہیں جہاں وہ نہ ہو پہلے تھی اور پھر حاصل ہوئی چنانچہ بولتے ہیں
 فلا نے شخص نے مال پیدا کیا یا عزت پیدا کی علیٰ ہذا القیاس اور جب قبل خلق وجود

خدا کے یہاں وجود نہوا تو اس کے ہی منہ میں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں الخیر اگر وہ
 اوصاف جو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جیسے مخلوق میں تو ان کے مخلوق ہونے سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ وہ اوصاف ہی اسے تعالیٰ میں بھی ہوں یا نہ عطا کئے یا ان
 اوصاف کو وجودی کیسے تو ایتہ پھر ان کا خدا سے تعالیٰ میں ہو نا
 ضرور ہے اور اگر عدمی کیسے یا مرکب من الوجود والعدم تو پھر یہ گزیر بات لازم نہیں آتی
 خود وجود اور لوازم ذات وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے کیونکہ وجود
 کائنات ذاتی اور فاعل ذات نہیں بالضرور ان کے وجود کے لیے کوئی ایسا وجود چاہیے
 جس کے وجود اس کی فاعل ذات ہو مستعار نہ وہ کون ہے خدا ہے اور جب وجود کا سمات عطا
 خدا مظهر تو لوازم ذات وجود بھی وہی کا فیض ہے اور اول وہی ہوگی بالتحلیل اور
 اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور عطا و اور ایسا اور چیز اشکال اور صور مخلوق ہیں اور
 وجود اور کمالات وجود عطا ہے خدا اس لیے جسے یہ ضرور ہے کہ اشکال و صور و مان نہوں
 ایسی ہی یہ بھی ضروری کہ وجود اور لوازم وجود و مان اول ہوں اور سوا اس کے اور
 کائنات میں اس کے بعد غرض فاعل کو فاعل جب ہی کہ جس کے جب وصف فاعلیت بھی
 اس کے ساتھ منضم ہو اور قابل کو قابل جیسی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع پنج میں سے
 اوٹھ جائیں سو کاتب قلم وغیرہ سے وصف فاعلیت سیا ہی میں آجاتا ہے اور مہرہ
 بوجہ صفائی کا غذ میں وصف قابلیت بڑھاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو معلیٰ سیا
 ظاہر میں سمجھتے ہیں ورنہ نظر کو نیز کر کے دیکھیں نورنگ سیا ہی روشنائی کے خزانے میں
 ہے اسی کا وصف اسی کی ملک بطور غلام خانہ زاد یہ رنگ اس کے ساتھ ہے کاتب
 و قلم اس کے حق میں ایک سامان ہر ہر داری ہے اصل میں دینے والا نہیں معلیٰ
 دینے والا وہ ہو گا جو مالک اور مالک ہو گا سو یہ بات نے الحقیقت اگر باقی
 جاتی ہے تو اسی چیز میں پائی جاتی ہے جس کے حق میں عطا وصف ذاتی اور وصف فاعلی

سو جس صاحب کا جی چاہے غور فرما کر فرمایا کہ یہ بات روشنائی میں موجود ہے یا کما
 میں مان اگر دینی کے یہ مسئلے ہوں کہ کسی کا وصف کمین پہنچا دے تو پھر تو کاتب اور
 قلم کو بھی اگر معطلی کمین تو بجا ہے مگر اہل فہم پر روشن ہو گا کہ یہ وہ بات ہے جو خادم اور
 غلام کیا کرتے ہیں یا بار برداری کی گاڑی تو کہتے ہیں سے طور میں آتی ہے اگر کوئی شخص
 کسی شخص کے پاس کوئی ہدیہ کسی غلام یا خادم کے ہاتھ بھیجے یا کسی گاڑی یا ٹیڑ پر لا د
 پھانڈ کر پہنچا دے تو گو نظر ہر وہ غلام و خادم وغیرہ اس ہدیہ کے دینے والے معلوم
 ہوتے ہیں پر اہل عقل خود سمجھتے ہیں کہ دینے والا کون ہے اور یہ کون ہیں مگر ان اس
 مثال سے شاید یہ شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو بھی ضرور نہیں کہ دوسرے کو دے دے
 ہی دیا کرے پھر یہ کیونکر کہہ دیا کہ معطلی حقیقت میں وہی ہوتا ہے جسکے حق میں عطا
 وصف ذاتی اور خانہ زاد ہو مگر غور سے دیکھئے تو رسمی ہدیوں کے لینے دینے میں بھی اس
 میں داد و ستد وصف ہی ہوا کرتی ہے تفصیل اس اجمال کی ایک تفصیل پر موقوف
 ہے عطا کی بظاہر دو قسمیں ہیں اگرچہ نئے الواقع ایک قسم دوسری قسم کے اقسام
 میں سے ہو وہ دو قسمیں کون کون ہیں ایک تو عطا جسے دوسرے عطا و صفی عطا و صفی
 کی مثال درکار ہے تو بوجہ آگ سے پانی گرم ہوتا ہے تو اس کے یہ مسئلے ہوتے ہیں کہ آگ وصف
 حرارت پانی کو عطا کرتی ہے اور عطا جسے کسی کی مثال ہے کہ خود ظاہر سے روپیہ پسپا کپڑا
 لٹا وغیرہ اس یا جو بنی آدم اسپین دیتے لیتے ہیں تو ان میں اجسام کا دنیا لینا ہوتا ہے
 اور رسمی ہدیوں سے ہماری غرض ہی عطا جسے بھی تھی بعد اس تفصیل کے یہ گزارش ہے
 کہ عطا و صفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہے یا پر عطا جسے بھی میں
 بھی وصف معطلی ہی لینے والے کی جانب جاتا ہے اگرچہ بظاہر ایک قسم کا پہنچنا
 پہنچنا معلوم ہوتا ہو وہ اسکی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جسکو دے دے اسکو
 اپنی قائم مقام کر دے اور اسکا مالک بنا دے ورنہ قبل عطا و صفی مالکیت

کسی چیز کے دیدنے سے ہدیہ ہونا متحقق نہیں ہوتا دار و مخد خزانچی کے حوالے کر دینا
 یا باج کا شتری کو شتری کا باج کو ٹھیکو بھالنے کے لیے سپرد کر دینا ہدیہ نہیں سمجھا جاتا اگر
 ہدیہ بین انسان ہی ہنسون ہوتا جسکو دنیا کہتے ہیں تو ان تمام صورتوں میں ہدیہ ہی
 ہوا کرتا بلکہ ان میں چیزوں کے سوا جیٹا ذکر اور گدڑا کسی چیز کے پیدا ہونے میں
 اگر اور چیز کو بھی دخل ہے تو وہ انہیں بین چیزوں کی قسم ہے مگر ایسے وصف و صفت حادث کی
 حقیقت اور صفت نوزاد کی اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے یعنی اس صفت سے یہاں
 وہ وصف ایک صفت خانہ زاد ہوا ایسے ہی اؤس وصف حادث اور صفت نوزاد کو
 شکل و صورت قابل کج جانے سے عطا ہوتی ہے مثلاً نوزاد آفتاب اگر کسی روشنہ ان میں
 آتا ہے اور چاند نامکان میں ہو جاتا ہے تو اؤس چاندنی میں نورانیت اور چمک تو
 جو چاندنی کی اصل ہے آفتاب کا فیض ہے اور یہ شکل و صورت کہ گہری شکل و اثر ہے
 کسی شکل مربع و مستطیل ہے کہیں منبک ہے کہیں آئینہ روشنہ ان کا رنگ بھی
 مثلاً ساتھ لگا ہوا ہے یہ ساری خصوصیتیں اسی طے کا فیض ہے آفتاب کا ہر تودہ نہیں
 آفتاب کا ہر تودہ فقط ایک وہی چمک ہے اور کچھ نہیں ان یہ بات مسلم کہ ہر سب کچھ
 آفتاب ہی کے باعث اگر آفتاب اور آفتاب کا نور نور تو یہ شکلین اور صورتین پیدا
 نہیں ہو سکتیں ایسے اگر یوں کہا جائے کہ تمام صورتین ابھی ہوں یا برقی ہوں سب
 آفتاب ہی کی طرف سے ہیں تو ویسا ہی صحیح ہوگا جیسا صحیح ہے کہ آفتاب کے ترانہ میں انور کے
 کچھ نہیں مگر اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں برائی ہو یا بھلائی سب
 اللہ ہی کی بنائی ہوئی اور اوس کی طرف سے ہے ہر اوسکے خزانے اور اوسکے گھر
 میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں وجہ اسکی یہی وہی ہے کہ برائی نام ہی نقصان کا
 جو بوجہ عدم پیدا ہوتا ہے کیونکہ نقصان کمی کو کہتے ہیں اس صورت میں مشرہ اور
 برائی اوس جزو عدمی کے باعث ہوگی مگر اسی قیاس پر بھلا اور خیر اور خوبی سب

عاقبت یعنی آخرت میں اصل روح و نور اس طرح
 آتا ہے جو وہ کسی اور خدو خدو میں ہو سکتا ہے
 بالذات ہے بین اور عقل صورت عمل یعنی صورتوں

من
 اللہ
 من اللہ

۱۶۸

اوس جزو وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑیگا کہ وجود غیر محسوس ہے اور خدا کے خزانے
اور اوس کے ماتھے میں سوائے جزو اور کچھ نہیں بالجامہ مشکل صورت اور نہ کو شکل و صورت لازم
جیسو قدوس کا رنگ پ سو اٹکے اور جتنی تحدیدیں ہیں قابل کیلئے حاصل ہوتی ہیں قابل کیلئے
قابل ہی نہیں ہوتی جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات ہیں موجود ہیں اسلئے ان اوصاف
کا خدا میں ہونا لازم آئے گا مان یہ سب اوصاف قابل کی طرف سے آئے ہیں اور نہ ایک
قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی ہوتے ہیں سو اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف
آئے ہوں تو خدا کو قابل کہنا پڑے گا مگر خدا و مومن خداوند عالم کو کسی وصف کا قائل نہیں
کہہ سکتے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف جس بات کا قابل ہے وہ پہلے سے تھی سو نہیں
فرمایہ عدم کا شیعہ ہے کہ نہیں اور اس صورت میں خدا کی وجود کو ایک انتہی اور نہ مابین
اور محدود چیز کہتے یا نہیں ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا تو وہ حسیہ
اس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز وہاں ہے یہاں نہیں
اور اس موجود میں بہا تک اوصاف اور یہاں تک کمالات تھے مگر سمین صاف و پاک
اقرار ہے کہ وہ موجود محدود الوجود ہے مگر ابھی سننے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود
اسلئے اس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوند بے نیاز اپنی ذات بابرکات میں سب قسم کے
وجود رکھتا ہے اور کسی قسم کا وہاں عدم نہیں جو کسی وصف کی قبول کا احتمال ہو اور نیز
اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑیگا کہ اگر خداوند بے نیاز کسی وصف کا قابل ہے تو وہ توخت
مبطل سے آیا ہے وہاں خانہ زاد ہوگا اور چونکہ اس وقت اوصاف وجودیہ میں انکسار ہے
تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ یہ وصف اوس کے حق میں خانہ زاد اور اصلی ہے مگر اوصاف وجودی
اوس کے خانہ زاد ہیں جسکے حق میں خود وجود خانہ زاد ہے اور وجود کی نہ مابین اور اوس کا
غیر محدود ہونا بھی ثابت ہوا ہے اسلئے خدا کے سوا اگر کسی اور میں بھی وجود غیر محدود ہوگا
تو بھروسہ و نون بگاہ محدود ہی ہوگا غیر محدود نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خدا کا وجود

اور جو خدا کی طرف سے

خداوند کی طرف سے
خداوند کی طرف سے

اور جو خدا کی طرف سے
خداوند کی طرف سے

اُدس دوسرے میں نہوگا اور اُدس دوسرے کا وجود خدا میں نہوگا اور پہلے ثابت
 ہو چکا کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے یعنی ہر قسم کے وجود اُدس میں موجود ہیں ملاوہ پرین
 اس وقت دو نون اٹھ جائیں گے اور پھر دو نون ایک محل میں موجود ہیں اسی طرح
 جمع بیسے فرض کرو و شخص ایک چیز اور ایک محل میں جمع ہو جائیں گے یہ بات اسی
 حال ہے کہ کسی دہوان کو بھی آج تک اُس میں شامل نہیں ہوا پھر کوئی صاحب الفنا سے
 فرمائیں کہ مخلوقات کا وجود تو ایسا قوی ہو کہ اپنے مائل کو اپنے محل میں نہ لانے دے اور
 خدا کا وجود ایسا ضعیف و ناتوان ہو کہ ہر کوئی اس کو وبالے اور اُدس کے مقام میں سما جائے
 یہ بات اگر فرض کیجیے تو یہ معنی ہوں کہ جیسے ایک چراغ کا نور اول ضعیف ہوتا ہے اور اس
 سے دوسرے چراغ کے نور کے آجائے کی گنجائش ہوتی ہے جبکہ کامل یہ ہوا کہ دوسرے
 چراغ کے نور سے بلکہ قوی ہو جاتا ہے ایسے ہی ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے وجود
 اگر ایسی طرح ملین کہ دو نون کا محل و مقام ایک ہو اور دو نون بلکہ ایک ہو جائیں تو
 یہ معنی ہوں کہ ایک ایک خدا کا وجود ضعیف ہے پر دو نون ملتے ہیں تو قوی ہو جاتے ہیں
 ورنہ بعد و صورت لاتنا ہی سوا اسکے اجتماع کے اور کوئی صورت نہوگی مگر اول تو یہ بات
 خدائی کے شافی خدا کی ذات و صفات کے اوپر کوئی مرتبہ ہو تو پھر اگر خدا کیوں کہین گے
 اُسی مرتبہ کو خدا کہیں گے دوسرے لاتنا ہی مفروض کو غور سے دیکھیے تو وہی مانع تسلیم
 مذکور ہے کیونکہ اس صورت میں باعتبار مراتب خدا کا وجود فنا ہی اور محدود ہو گا یہی
 وجہ ہے کہ اُدس کے آگے اور مرتبہ محل آیا اس صورت میں وہ لاتنا ہی جو بدلائل واضح
 ثابت ہو چکی مانع تسلیم خدا و خداوندی ہوگی ان فرض خداوندیے نیاز کسی صفت وجودی کا
 قابل نہیں اور اس وجہ سے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مشیک وہ محل ذات خارجہ نہیں ہو
 مگر اس صورت میں اُدس کے لیے کوئی صورت شکل یعنی تحدید معروف نہوگی اور علیٰ ہذا القیاس
 جو اوصاف مستلزم شکل و تحدید مذکور ہیں جیسے قد و قامت رنگ روپ مکان زمان و غیر

ہرگز نہ ہوگی کہ جب وہ کسی کا قابل نہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے
 یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے ساری خوبیاں اوسکے حق میں قائم و
 ہرگز نہ تو اسکا بھی کوئی قابل نہ ہوگا کیونکہ جہاں کسی وحدت پاکسی امر کی نسبت اپنی
 بات تسلیم کجاستگی کہ اوسکے لیے کوئی قابل ہے تو اوسکے یہ معنی ہوسے کہ خدا قابل کا محتاج
 ہے اور مثل و صواب بے قابل و محل کہیں قرار نہیں پکڑ سکتا یعنی جیسے دھوپ اپنے
 موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں
 قابل کا منتظر اور اوسکا محتاج علاوہ برین اسکے ساتھ یہ بھی ضروری تسلیم کرنا پڑے گا
 کہ اسکے لیے کوئی اصل بھی ہے جسکے حق میں یہ وحدت قائم و اسے اور اسکا محتاج ہے
 وجہ اسکی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اوس اصل کے ہوتی ہے جس سے وجود ملتا ہے اور
 جسکو سمجھنے بارے میں فاعل کہہ کے تغیر کیا ہے باقی رہی یہ بات کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی
 چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اوسکے بعد خود اس بیان ہی است ظاہر ہے
 اسلئے کہ فاعل کے معنی ہی ہیں کہ کسی چیز کو بنائے علیٰ ہذا القیاس اصل کے معنی سے بھی
 یہی بات ظاہر ہے کہ اس سے کوئی شے نکلے اور قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی
 ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کرے اور اپنے اندر رکھ لے سو جو شخص ان
 دونوں باتوں کو نہ سمجھے گا وہ بے گسے آپ اس بات کو تسلیم کر لیا کہ شے کا حادث یعنی نوزاد کو
 اول تو فاعل کی ضرورت ہے دوسری مرتبہ میں قابل کی حاجت کیونکہ اشیاء نوزاد
 میں وجود تو اصل سے اور شکل اوسپر عارض اور ظاہر ہے کہ اصل شے عارض سے مقدم
 ہوتی ہے اسلئے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی اوسکے بعد اضرار جیسے
 خداوند عالم کسی کا قابل نہیں خداوند عالم کا قابل بھی کوئی نہیں اسلئے کہ اس صورت
 میں قطع نظر احتیاج قابل خداوند عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت ہوگی
 جسکے حق میں خداوند عالم ایک وحدت قائم و اسکو سمجھیں کہ اگر اپنی احتیاج

جبکہ کوئی قابل ہوگا
 سو فی فاعل ہی ضرورت

فاعل اور قابل کی ضرورت
 اور اسکی وجہ

اصل و فاعل ہے تو پھر نہ اوند عالم کو نہ اکسا آئی تا حد ہے نہ اوند عالم کو نہ اوند اپنے
 کہنے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے کسی فاعل کی اور اسکو احتیاج نہیں اور کسی
 اصل کا وہ محتاج نہیں جب وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا تو پھر اوسے کو خدا
 کیون نہ کہنے اور مثال ہی کی ضرورت ہے تو بیحدہ حرارت آب گرم اور نورارض جبکو
 دھوپ کہنے میں اپنے وجود میں دو چیزوں کی محتاج ہیں ایک تو اوس آتش آفتاب
 کے جس سے ایک وجود کی ناسی ہے یعنی یہاں سے اچکا وجود نکلتا ہے دوسرے آتش
 اور زمین کی جیسے دونوں قرار پڑتے ہیں سو آتش آفتاب تو حرارت آب گرم اور
 نور زمین یعنی دھوپ کے لیے اصل اور مخرج اور فاعل ہیں اور خود آب گرم اور زمین
 اوس حرارت اور دھوپ کے لیے مفر اور محل اور جابے قرار اور قابل ہیں اگر یہ دونوں
 جائیں نہ تو پھر حرارت آب اور دھوپ کی وجود کی کوئی صورت نہیں اور مبادل
 و دھون کی ضرورت ہوتی تو پھر اسباب کا تسلیم کرنا ضرور ہے کہ آفتاب میں نور اور
 آتش میں حرارت و صفت ذاتی اور فائدہ زاوہ ہے کسی اور کا فیض نہیں ورنہ مجھو ہم اسی
 اصل کو جان سے آفتاب و آتش ہی عالم اسباب میں مستفید ہوتے ہیں حرارت اور نور
 کی اصل فاعل کہیں کے غرض اسکا ماننا لازم ہے کہ اصل و مخرج میں وہ وصف جو
 قابل میں آتا ہے ذاتی اور فائدہ زاوہ و سبب وہی بات ہے جسکے ہم مدعی ہوتے تھے اور یہ
 کہا تھا کہ امر نواز کے وجود کے لیے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک فاعل ایک
 قابل ایک وہ دونوں جو فاعل کے حق میں ذاتی اور فائدہ زاوہ ہو مگر ظاہر ہے کہ کسی فاعل کا
 وصف ذاتی کسی قابل میں اس طرح نہیں آتا کہ اصل و فاعل میں اسکا نام و نشان
 بھی باقی نہ رہے اور یہ ہوا سکتا ہے کہ وصف ذاتی مذکور قسم ہر کچھ تو فاعل اور اصل میں
 رہا ہے اور کچھ قابل میں آجاوے اگر یہ ہوا کرے تو وصف مذکور کا اصل کے حق میں ذاتی
 ہونا غلط ہے بلکہ اس صورت میں فاعل اور قابل وصف مذکور کی نسبت و دونوں

قابل اور محل کا وصف ہونا ہی قابل
 اور اصل کا وصف فائدہ زاوہ ہونا چاہیے

برابر ہو جائیں اور یہ فرق کہ اس کے حق میں یہ وصفت ذاتی ہے اور اُس کے حق میں یہ وصفت
عرضی اس کے حق میں یہ وصفت خانہ زاد ہے اور اُس کے حق میں ستار غلط ہو جائے کیونکہ
اس صورت میں یہ قوتہ الیسا ہو گا جیسا فرض کیجیے ایک گیسٹر میں سے پانی نکالا اور
دوسرے میں ڈال لیا یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دوسری فانوس میں رکھ لے
جیسے یہاں پانی کے پلے نہ یہ گیسٹر احد نہ ہوتا ہے نہ وہ تہہ فانوس نور کی اصل اور سرچ
ستہ نہ وہ ایسی ہے در صورت مرقومہ بالانہ فاعل کو اصل وصفت موم کہہ سکتے نہ قابل کو
سو وصفت مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے تب تو یہ بات خوب ہی ظاہر ہے اور اگر
تقسیم ہو کر کچھ اصل میں رہا اور کچھ قابل اور محل میں آ گیا تو بقدر در مان سے بیان آ گیا
اوسے قدر میں یہ کتنا پڑے گا کہ اس قدر نہ اصل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ
محل اور نہ قابل کے حق میں خانہ زاد ہے حال یہ کتنا پڑے گا کہ وصفت واحد یہاں بھی ہے
اور وہاں بھی ہے مگر اس کے معنی سوا اسکے اور کیا ہین کہ ایک وصفت کو دونوں طرف سے
انتساب ہے مثلاً و حوہ ایک سطح نورانی ہے زمین کے ساتھ بھی اوسکو رابطہ ہے اور ان
شعاعوں کے ساتھ بھی جو اُس پر واقع ہوں ہیں اگر فرق ہے تو فقط اتنا فرق ہے کہ
شعاعوں کے حق میں یہ نورانیہ ایک وصفت خانہ زاد ہے اور زمین کے حق میں خانہ زاد
ہیں ہستیاں ہے علی اندہ القیاس وہ شعاعوں کا مجموعہ خشکی و قوع سے زمین پر ایک سطح
نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نور مجسم معلوم ہوتا ہے اس بقدر کے حق میں جسکو جو سہا کہتے
ہیں عرضی اور ستار ہے اور انتساب کے حق میں اصلی اور خانہ زاد الغرض ایسے اوصاف کو
جو ایک جانب سے دوسری جانب جانی ہیں دونوں طرفوں کے ساتھ رابطہ ہو کر کرتا ہے
اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہو کر کرتی ہے اگر فرق ہوتا ہے تو وہی ذاتی اور
عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ باہم فرق صد و وقوع ہوتا ہے یعنی فاعل اور
اصل کی طرف سے صد و وقوع ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف وقوع مگر اس بیان سے

ہائے عرض میں کسی وجہ سے قاضی اوس سے بیان نہ لیں
نہیں سوچا اور نہ بایں طور سے جو حقائق کہ یہ کیا ہے

و درین سخن می گویم و حق با اله است و در
و حقیقت با اله می گویم و حق با اله است و در
و حقیقت با اله می گویم و حق با اله است و در

ایسی اوصاف ہر اسطرقت کو در سر کتب شیعہ فیہ ہیں ہر مکتوب
در ہنگامہ فیہ ہیں ہر مکتوب کو حق ہیں اوصاف شیعہ ہر مکتوب
اور در و در مکتوب ہیں اوصاف شیعہ ہر مکتوب

سے یہ بات اہل فہم پر واضح ہو گئی ہوگی کہ وصف مذکور قطع نظر ان رابطوں اور نسبتوں کے فاعل اور قابل دونوں میں مشترک ہے اور ان دونوں رابطوں میں سے ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجیے تو پھر وہ وصف تنہا اُسی رابطہ اور نسبت والے کا وصف ہوگا وصف مشترک ہوگا ایک ہی جگہ رہے گا کسی دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ خدای مخلوقات میں نہیں آسکتی اور امکان اور مخلوقیت خدا میں نہیں جاسکتا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خدائی موجودیت ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت موجودیت عرضی کا نام ہے سو خدای میں ذاتی ہوتا پہلے سے ملحوظ ہے اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونے کا اول سے لحاظ ہے اس لیے عرضی خدائی اور شمار ہو تو کوئی ٹکڑا ہو اور طے انداز القیاس امکان شمار اور عرضی کو ٹکڑا ٹکڑا کر کے آئے ان فقط موجودہ اور وجود کو ان دونوں قیدوں سے طلحہ کر کے دیکھیں تو بیشک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہوگا چنانچہ ظاہر بھی ہے اس صورت میں وہ اوصاف جو ایک جانب سے دوسری طرف انتقال کرنے میں اور نیز وہ اوصاف جنہیں ذاتی ہونیکا لحاظ ہے خداوند عالم میں ضرور ہونگے پر وہ اوصاف جنہیں عرضی اور شمار ہونے کا لحاظ ہے خدا میں ہرگز نہیں ہو سکتے علیٰ ہذا القیاس وہ اوصاف جنہیں کسی وصف وجودی بے قید یا مقید بقید ذاتی کے عدم کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ممکن نہیں ان اگر کسی وصف عدمی یا عرضی کا سبب ملحوظ ہوگا تو خداوند عالم میں اُس کا ہونا بخیر ضروری ہے اس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چھ قسمیں ہونگی تین وجودی تین عدمی تین وجودی تو وہی ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ایک اوصاف وجودی جو بلا قید ہوں دوسرے وہ اوصاف وجودی جنہیں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے تیسرے وہ اوصاف وجودی جنہیں عرضی ہونا ملحوظ ہے سو اول دو قسموں کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور ہم نام لے گا خداوند عالم میں ہونا محال اور تین عدمی وہ ہیں جو ان تین وجودی کے

خدای تعالیٰ کے لئے
جو ہر جگہ ہوتا ہے
اور ہر جگہ ہوتا ہے

اور مخلوقیت خدا میں شمار ہو کر
خدای مخلوقات میں شمار ہو کر

خداوند عالم میں ہونا محال
اور ہونا محال ہونا محال

مقابل ہیں یعنی ایک میں اوصاف وجودی ہے قید کا سلب ہے دوسرے میں اوصاف
وجودی ذاتی کا سلب ہے اور تیسری میں اوصاف وجودی مستعار کا سلب ہے مگر
ان دونوں قسموں میں بظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے پر حقیقت میں اول قید و ناکا
سلب اور عدم ہوتا ہے جو انہیں مافوق اور ملحوظ ہیں ورنہ قسم اول میں اور ان دونوں
قسموں میں پھر کیا فرق باقی رہے گا سو ان تینوں قسموں میں سے قسم ثالث کا
خدا میں ہونا ضروری ہے اور دو قسم اول کا خداوند عالم میں ہونا محال اگر اسی طرح
مخلوقات میں اقسام اوصاف وجودی میں سے تو قسم اول اور قسم ثالث کا ہونا ضروری ہے
اور قسم اوسط کا ہونا محال اور اقسام اوصاف عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال
ہے اور قسم اوسط کا ہونا ضروری ان سب اوصاف کے اقسام کے سوا ایک ساتویں
قسم اور ہے جس میں کسی عدم کا سلب ہو سو اس قسم کا خدا میں ہونا ضروری ہے مگر وہ عدم
جو اسمین مسلوب ہوتا ہے کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابل وجود مطلق کبھی مفید ہوتا
جیسے اندھا بہر ہونا کہ اسمین ایک وجود خاص یعنی وصف بنیائی اور شنوائی کا سلب
ہے اور اس وجہ سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم سب اوقات غیر خدا میں بھی باقی رہتی
ہے کیونکہ بہت بلکہ اکثر آدمی بنیائے ہیں مگر اوس عدم میں جو اسمین مسلوب ہوتا ہے
اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو تو پھر اس قسم کا غیر خداوند عالم میں ہونا محال
ہو جائے سو ہم اپنی اصطلاح پر اسے کانام سوجیہ اور قدوسیہ اور تسبیح اور تقدیس
رکھ کر یہ گذار سن کرتے ہیں کہ وہ اقسام جن کا ہونا خدا میں محال ہے فقط اسی وجہ سے
خدا میں محال ہیں کہ اون کا ہونا کسی نہ کسی عدم ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے سو سلبیت
کی اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے کہ انہیں عدم ذاتی ملحوظ ہے پر وجودیات کی
قسم ثالث میں چونکہ بظاہر معاملہ بالکس ہے اسی لیے یہ گذار سن ہے کہ کسی چیز کے معنی
اور مستعار ہونیکے یہ معنی ہیں کہ موصوف کی ذات میں نہ کسی اور کے فیض سے آگئی ہو

قسم اول اور ان دونوں
قسموں میں پھر کیا فرق
باقی رہے گا سو ان تینوں
قسموں میں سے قسم ثالث
کا خدا میں ہونا ضروری
ہے اور دو قسم اول کا
خداوند عالم میں ہونا
محال اگر اسی طرح
مخلوقات میں اقسام
اوصاف وجودی میں سے
تو قسم اول اور قسم
ثالث کا ہونا ضروری
ہے اور قسم اوسط کا
ہونا محال اور اقسام
اوصاف عدمی میں سے
اول اور آخر کا ہونا
محال ہے اور قسم
اوسط کا ہونا ضروری
ان سب اوصاف کے
اقسام کے سوا ایک
ساتویں قسم اور ہے
جس میں کسی عدم کا
سلب ہو سو اس قسم کا
خدا میں ہونا ضروری
ہے مگر وہ عدم جو
اسمین مسلوب ہوتا ہے
کبھی مطلق ہوتا ہے
جیسے عدم مقابل
وجود مطلق کبھی
مفید ہوتا ہے جیسے
اندھا بہر ہونا کہ
اسمین ایک وجود خاص
یعنی وصف بنیائی اور
شنوائی کا سلب ہے
اور اس وجہ سے
بظاہر یوں معلوم
ہوتا ہے کہ یہ قسم
سب اوقات غیر خدا
میں بھی باقی رہتی
ہے کیونکہ بہت بلکہ
اکثر آدمی بنیائے
ہیں مگر اوس عدم
میں جو اسمین
مسلوب ہوتا ہے اگر
یہ قید بھی لگا دیں
کہ وہ ذاتی ہو تو
پھر اس قسم کا
غیر خداوند عالم
میں ہونا محال ہو
جائے سو ہم اپنی
اصطلاح پر اسے
کانام سوجیہ اور
قدوسیہ اور تسبیح
اور تقدیس رکھ کر
یہ گذار سن کرتے
ہیں کہ وہ اقسام
جن کا ہونا خدا میں
محال ہے فقط اسی
وجہ سے خدا میں
محال ہیں کہ اون کا
ہونا کسی نہ کسی
عدم ذاتی کے
اعتبار پر موقوف
ہے سو سلبیت کی
اول دو قسموں کا
حال تو ظاہر ہے کہ
انہیں عدم ذاتی
ملحوظ ہے پر
وجودیات کی قسم
ثالث میں چونکہ
بظاہر معاملہ
بالکس ہے اسی لیے
یہ گذار سن ہے کہ
کسی چیز کے معنی
اور مستعار ہونیکے
یہ معنی ہیں کہ
موصوف کی ذات میں
نہ کسی اور کے
فیض سے آگئی ہو

قسم اول اور ان دونوں
قسموں میں پھر کیا
فرق باقی رہے گا سو
ان تینوں قسموں میں
سے قسم ثالث کا
خدا میں ہونا
ضروری ہے اور دو
قسم اول کا خداوند
عالم میں ہونا
محال اگر اسی
طرح مخلوقات
میں اقسام
اوصاف وجودی
میں سے تو قسم
اول اور قسم
ثالث کا ہونا
ضروری ہے اور
قسم اوسط کا
ہونا محال اور
اقسام اوصاف
عدمی میں سے
اول اور آخر کا
ہونا محال ہے
اور قسم اوسط
کا ہونا ضروری
ان سب اوصاف کے
اقسام کے سوا
ایک ساتویں
قسم اور ہے جس
میں کسی عدم کا
سلب ہو سو اس
قسم کا خدا میں
ہونا ضروری ہے
مگر وہ عدم جو
اسمین مسلوب
ہوتا ہے کبھی
مطلق ہوتا ہے
جیسے عدم
مقابل وجود
مطلق کبھی
مفید ہوتا ہے
جیسے اندھا
بہر ہونا کہ
اسمین ایک
وجود خاص
یعنی وصف
بنیائی اور
شنوائی کا
سلب ہے اور
اس وجہ سے
بظاہر یوں
معلوم ہوتا
ہے کہ یہ قسم
سب اوقات
غیر خدا میں
بھی باقی
رہتی ہے کیونکہ
بہت بلکہ اکثر
آدمی بنیائے
ہیں مگر اوس
عدم میں جو
اسمین مسلوب
ہوتا ہے اگر
یہ قید بھی
لگا دیں کہ
وہ ذاتی ہو
تو پھر اس
قسم کا غیر
خداوند عالم
میں ہونا
محال ہو جائے
سو ہم اپنی
اصطلاح پر
اسے کانام
سوجیہ اور
قدوسیہ اور
تسبیح اور
تقدیس رکھ کر
یہ گذار سن
کرتے ہیں کہ
وہ اقسام
جن کا ہونا
خدا میں محال
ہے فقط اسی
وجہ سے خدا
میں محال ہیں
کہ اون کا ہونا
کسی نہ کسی
عدم ذاتی کے
اعتبار پر
موقوف ہے سو
سلبیت کی اول
دو قسموں کا
حال تو ظاہر
ہے کہ انہیں
عدم ذاتی
ملحوظ ہے پر
وجودیات کی
قسم ثالث میں
چونکہ بظاہر
معاملہ بالکس
ہے اسی لیے
یہ گذار سن
ہے کہ کسی
چیز کے معنی
اور مستعار
ہونیکے یہ
معنی ہیں کہ
موصوف کی
ذات میں نہ
کسی اور کے
فیض سے
آگئی ہو

سودھ میں کہو کہ عدم ذاتی نہیں تو اور کیا ہے اس صورت میں قسم ہنرم کا حاصل
 فقط یہ ہوگا کہ وجوہات میں سے قسم ثالث اور سلبیات میں سے اول اور اوسط
 نہیں کیونکہ عدم کے لیے یہی تین احتمال ہیں یہ نہیں کہ قسم ہنرم نے الواقع قسم ہنرم سے
 مگر اسی قیاس پر اوصاف ضروری کے ضرور ہونے کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی
 وصف وجودی ذاتی کے ہونے کی خبر دینے میں نہیں ذو قسم اول اور اوسط وجودی
 کا حال تو خود ہی ظاہر ہے قسم ثالث سلبیات میں اشتیاد ہو تو ہو سہ او اس اشتیاد
 کے رفع کرنے کے لیے یہ گذارش ہے کہ موافق تحریر بالا اس قسم میں تمید استعارہ سلب
 ہوتا ہے جس کا عدم ذاتی پر دلالت کرنا بھی عرض کر کے آتا ہوں اس صورت میں سلب
 کو وجود ذاتی لازم ہوگا کیونکہ سلب عدم بھر وجود ہی ہوگا اور کوئی احتمال تو
 ہو ہی نہیں سکتا اس لیے بنیادہ صفت قدوسیتہ اسی صفت جامع ہونی چاہیے جو تمام ضروری
 صفت کو شامل ہو سو ہم اس صفت کے لیے لفظ محمودیہ اور حمد بخیر کر کے یہ گذارش کرتے
 ہیں کہ اگرچہ بظاہر اوصاف خداوندی کی آٹھ قسمیں معلوم ہوں پر اس قسم کے
 موافق کل دو قسمیں ہو جائیں گی ایک اوصاف تشبیہی جنکو اوصاف تشریفی اور
 جلالی بھی کہتے تو بجا ہے دوسرے اوصاف تمجیدی جنکو اوصاف جمالی بھی کہتے تو بجا
 مگر اوصاف تشریفی کا حاصل جیسا ہے کہ اوصاف ثلثہ معلوم ہوا اگرچہ ایسا ہی
 آونے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اوصاف جو قابل کی جانب سے آتے ہیں بالکل سلب
 ہوں کیونکہ اول تو تحدید لازم آئیگی دوسرے ان اوصاف کا موصوف جو قابل کے
 عطا کردہ ہونے میں خود ایک وصف عرضی ہوتا ہے مثلاً دھوپ جو موصوف تشریف
 و تثلیث وغیرہ اوصاف عطا کردہ صحن یا روشن دان وغیرہ تو قابل ہوتی ہے تو خود
 ایک وصف عرضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب خدا میں اوصاف عرضی یعنی مستعار کا
 ہونا اس وجہ سے محال ہوا کہ احتیاج غیر و ان کی طرف لازم آئیگی تو خود کیونکہ بخیر

نہی جلالی
 اوصاف تشریفی کی دو قسمیں ہیں ایک اوصاف
 تشریفی جلالی دوسرے اوصاف تشریفی جمالی

اوصاف عرضیہ یعنی اوصاف مستعار ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ان تو اوصاف ہی میں احتیاج
 شئی یہاں خود اپنی ذات اور وجود ہی میں احتیاج لازم آتی ہے بالجلہ وہ سب اوصاف
 جو عطا کردہ تو اہل ہوتے ہیں اوصاف وجودی میں ہر قسم ثالث کے دخل ہوتے ہیں اور ہر یک پر اوصاف تحمیدی
 ہیں اور متاجری کو کیسیا یہ لازم ہو کہ اوصاف ثلثہ مشار الیہا ہوں اگرچہ ایسا ہی بھی لازم ہو کہ تینہ اوصاف
 فاعل میں ہوتے ہیں وہ سب ہوں کیونکہ اوصاف فاعلی سب ثلثہ مشار الیہا ہیں اور فاعل
 ہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر اسکی تیز کہ کون سے اوصاف فاعل ہیں اور کون سے اوصاف
 قابل ہر کسی کا کام نہیں اس کے لیے مناسب ہوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدر تفصیل ہم ہی
 لکھتے چلیں براہ کا کھٹکا ہے کہ یہ باریک باتیں دیکھنے والوں کی سمجھ میں آتی ہیں یا
 نہیں مگر جب یہ خیال میں آتا ہے کہ کم فہم سمجھیں گے تو کیا سوا اہل فہم تو سمجھ جائیں گے
 نام خدا قلم اوٹھا تا ہوں غرض اس پس پیش کی باتیں ہر کسی کے لیے نہیں لکھنا فقط
 اُن صاحبوں کے لیے عرض کرتا ہوں کہ فہم باریک رکھتے ہیں مضامین وقت سے اونکو
 مناسبہ حاصل ہے فقط ایک سمجھائے ہی کی دیر ہے سراسیمہ صاحبوں کی لغزشیں دیکھ سکر
 جی ہوں چاہتا ہے کہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرنا چلوں میری عرض معروض پر کان
 جھانے سے ہار کر نیلے اور انصاف کر نیلے تو کیا دور ہے کہ خداوند مادی اونکو ہدایت فرمائے
 ورنہ عوام الناس کو ان مضامین میں دل لگانے اور غور فرمانے کی اجازت نہیں سہاوا
 کچھ کا کچھ سمجھ کر کسی اور راہ کو نہ لیں سینے بعض مضامین تو ایسے ہوتے ہیں کہ اونکے
 وجود اور سمجھنے میں کسی اور مضمون کے وجود اور سمجھنے کی ضرورت نہ جیسے میں تم زید عمر
 زمین آسمان رخت پہاڑ چاند سورج وغیرہ یہ سب مضامین اور یہ ساری مفہوم ایسا
 ہیں کہ تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجائے کے لیے کافی ہیں اور بعض مضامین اور
 معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے جب وجود میں سمجھ میں
 آتی ہیں دوسرے مضمون کے ساتھ وجود میں یا سمجھ میں آتی ہیں مثلاً باب بیٹا بھائی

جو ردِ خالاجو بھی چھا پامون دادا وادی 'انمانا فی دوست دشمن آشنا و شکر و اوپر
 نیچے و این با این آگے پیچھے وغیرہ سب مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور کچھ
 میں نہیں آسکتے باپ کا وجود اور تصور غیر مٹی کی وجود اور تصور کے نہیں ہو سکتا
 مٹی انہذا القیاس جو رد کے وجود اور تصور کو فناوند کا وجود اور تصور آستانہ کے وجود
 اور تصور کو شکر کا وجود اور تصور اوپر کے وجود تصور کپڑے کا وجود تصور دوسرے کے
 وجود تصور کو دوسرے دوست کا وجود تصور دشمن کے وجود تصور کو اوس کا وجود تصور
 جس کا دشمن ہو لازم ہے سو اسی قسم میں سے فاعل اور مفعول بھی ہے یعنی فاعل بے مفعول
 اور مفعول بے فاعل نہیں ہوتا اور تر ایک دوسرے سے باہر نہیں آسکتا ہے باقی مثال
 کہ باپ مرجانا ہے بیٹا مرجانا آستانہ مرجانا ہے شکر مرجانا ہے اس دعوت کے محال نہیں
 کہونکہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ یا استاد یا بیٹا اور شکر کہنا مجازاً ایسے باعتبار
 زمانہ سابق ہوتا ہے ورنہ باعتبار حقیقت نہ یہ اوس کا باپ ہے نہ وہ اوس کا بیٹا نہ یہ اوس کا شکر
 ہے نہ وہ اوس کا استاد بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں
 اور اگر یہ موتی بات مقبول نہ ہو تو فرمودہ جو اصلی جواب ہے وہی سنیے باپ کا باپ ہونا اور
 بیٹے کا بیٹا ہونا اور استاد کا استاد ہونا اونکے حق میں کوئی وصف ذاتی نہیں ورنہ ہر
 سے ہوتا بلکہ ایک مضمون عارضی ہے سو باپ ہو سکی حقیقت اور بیٹے ہونے کی حقیقت نقطہ
 یہی مضمون عارضی سمجھو ابودہ اور نبوتہ اور استاد و شکر دی کچھ اور ہے اور جنہیں
 یہ اوصاف ہائے جاہل کچھ اور سو چونکہ ان اوصاف کو وقت موت موصوف فنا عارض
 ہو جاتی ہے تو بیشک اس وقت اسکے مقابل میں جو وصف ہوگا اوسکو بھی فنا عارض
 ہوگی نان البتہ ذہن اور تصور اور خیال میں چونکہ موصوف کو بعد موت بھی بقا
 رہتا ہے تو تصور میں کچھ وقتہ پسین نہیں آتی ایسے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا ہے کہ
 الحاصل اس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے خواہ ذہن میں کیسے خواہ خارج

از وہن کیسے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبتہ ہوتے ہیں جیسے حملہ کو بتاویل
 مفرد وصفہ بنا لیتے ہیں ایسی ہی کبھی نسبتہ کو بتاویل غیر نسبتہ صفہ بنا کر اوسکے دو طرفوں
 میں سے کسی کو موصوف قرار دے کر ثابت کر دیتے ہیں مگر نسبتہ بھر نسبتہ ہے اسکی وہاں
 متبادل نہیں ہو جاتی جو اوسکے لوازم بدل جائیں وہ احتیاج جو اوسکو اپنی دو طرفوں
 کی طرف سے ہوتی ہے جو ان کی تون بدستور باقی رہتی ہے سو اون میں سے ایک تو یہی
 موصوف ہوتا ہے اسلیے فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے جب یہ بات خوب ہن
 ہو گئی تو اصل مطلب کو بھی سینے اگر کوئی وصف اوصاف وجودی میں سے اسبات کو
 مقتضی ہو کہ علامہ موصوف اس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے جسپر یہ وصف
 واقع ہو ایسا وصف تو منجملہ اوصاف فاعلی ہو گا اور اگر کوئی وصف علامہ موصوف
 اسبات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے جس سے یہ وصف صادر
 ہو اہو تو یہ وصف منجملہ اوصاف مفعولی ہو گا سو اوصاف فاعلی تو ہر قسم کے خداوند عالم
 میں ہونے چاہئیں کیونکہ منشا اس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے اور وجود کا
 حال نہ آپ سن ہی چکے ہیں کہ وہ کہاں سے آتا ہے سو اسے خالق خداوندی اور کوئی گھر
 ہی نہیں جسمین وجود کا خزانہ ہو مگر اہل فہم تقاریر بالاسے سمجھ ہی گئے ہونگے کہ اس
 صورتہ میں فاعل کو کچھ دخل نہ ہو گا فقط وجود ہی ایسے اوصاف کا مصدر ہو گا گو نفاذ
 اہل ظاہر کو صورتہ فاعل کو اوسمیں مداخلہ معلوم ہوتی ہو سو یہ ایسا نص ہے جیسے
 آئینہ وقت تقابل آفتاب اگر نور ہو کر اور اشیا کو نور کرتا ہے تو اس بنور میں آئینہ
 کے اوس نور کو دخل ہے جو آفتاب کی طرف سے آیا ہے آئینہ کی شکل صورتہ رنگ و ب
 قطع برید کو کچھ دخل نہیں اور اگر دخل بھی ہے تو ایسی ہی باتوں میں دخل ہے
 یعنی کسی دیوار پر اگر آئینہ سے نور جایگا تو اوسکا رنگ البتہ آئینہ کے رنگ کا تابع
 ہو گا سو اسی طرح اصل وصف فاعلی تو عالم بالاسے آئے گا مان بڑائی بھلائی

اوصاف فاعلی

اوصاف مفعولی

اوصاف فاعلی
خداوند عالم میں

بعض اوصاف فاعلی کی بڑائی میں
میں ہر وہ آئینہ کی طرف سے نور

اس طرف سے لاحق ہو جاتی ہیں نہ اس طرف سے کوئی یہ وجود کما کھائے کہ ایسے
 اوصاف بہت سے ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں واجب مذمت سمجھے جاتے ہیں
 جیسے کسی نامحرم کو دلچسپنا یا کوئی اور بڑا بچا کام کرنا غرض اصل فعل اور چیز ہے اور
 اُسکی بھلائی بُرائی اور چیز ہے بھلائی بُرائی اور اسے افعال کو عارض ہو جاتی ہے
 بالکلہ اوصاف فاعلی تو سبھی خداوند کریم میں ہونگے کیونکہ مصدر افعال وجود ہے
 اور وجود خدا کے حق میں ایک وصف فاعلہ زاد ہے مستعار چیز نہیں رہی اوصاف مفعولی
 اونکی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات
 پیدا ہو جسکا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی سردی سیاہی سفیدی
 اس قسم کے اوصاف کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف
 سے محال ہے کیونکہ اس صورتہ میں فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا
 یعنی اوصاف وجودی پیدا ہونگے اور وہ اوصاف وجودی قبل حدوث خدا تعالیٰ
 میں نہ ہونگے اور ظاہر ہے کہ بعض اوصاف وجودی کا نہونا اطلاق وجود اور اُسکے
 غیر محدود ہونے کے منافی ہے جیسا کہ تسلیم کرنا خداوند عالم کے لیے ضرور ہے دوسرے یہ
 صورتہ ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایجاد اور قسم مذکور نہونا ہو بلکہ ایسی
 ایک بات ثابت ہوئی ہو جسکا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف ہو بلکہ اُسکے
 تصور میں فاعل کے تصور کی بھی ضرورت ہو جیسے محمود ہونا یا محبوب ہونا یا حری ہونا
 اس قسم کے اوصاف کا ثبوت تو خدا کے لیے ضرور نہیں پر ان اوصاف کا امکان ثبوت
 ضرور ہے کیونکہ حاصل ان اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبتہ خدا کے بیچ میں اور
 کسی نیز کے بیچ میں پیدا ہو گئی ہو نسبتہ کا ثبوت یا حصول خدا کے لیے کچھ محال نہیں
 کیونکہ منسوب یا منسوب الیہ قبل نسبتہ اپنے وجود اور صفات ذاتیہ میں کامل ہوتی ہیں
 ان باتوں میں نسبتہ کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ نسبتہ ہی اپنے وجود میں اونکی محتاج

ہوتی ہے علاوہ برین اگر نسبتہ کا حصول خدا کے لیے محال ہو تو اس کا خالق ہونا عالم ہونا
 رزاق ہونا بھی محال ہو جائے اس لیے کہ ان تمام مضامین اور سب باتوں میں اول ایک
 نسبتہ ہی ایک کو درستہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے الغرض نقطہ نسبتہ کا حصول تو محال
 نہیں مان احتیاج ذات و صفات میں خدا کے لیے محال ہے سو ظاہر ہے کہ نسبتہ کو
 احتیاج لازم نہیں مان بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں جیسے احتیاج اور افتقار
 بیکر کرتا ہے جیسے مخلوقیت مثلاً مگر اسکے مقابلے میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں
 جن سے استغناء اور عدم احتیاج اسے بطرح آشکارا اور نمایاں ہوتا ہے ہر حال جب
 کچھ ایجاد کسی ایسے امر کا ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بلکہ فقط حصول نسبتہ ہو تو یہ غیر منطقیہ
 نسبتا اوس نسبتہ کا کوئی اندر وجود سے ہو جیسے محبوب ہونیکے لیے چال اور محمود ہونیکے لیے
 کمال تو ایسے اوصاف مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لیے باہمیتی اگر ضرور نہیں کہ
 خواہ مخواہ کسی محب کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے یا کوئی حامد خدا تعالیٰ
 کی حمد کیا ہی کرے پرایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے کیونکہ نسبتا محبوبیت اور
 محمودیت حسبکو چال کہیے یا کمال وہ سب خدا کی خانہ زاد ہیں اور اسوجہ سے قبل اتفاق
 محبتہ محبوبان یا حمد حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود کہیے تو بیکار ہے سارے
 جہان میں دستور ہے کہ شجاعوں اور خوش اخلاقوں اور سخیوں کو ہر دم اور ہر وقت
 شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے ہیں خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا
 وقت ہو کہ نہ ہونے پر طور دلاوری اعداؤ کے مقابلے میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا طور
 اپنے بیگانے کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے
 تنہا کسی گوشہ میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو تو ان اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت
 نہیں مگر با اینہم ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوش اخلاق اور سخی
 کہتے رہتے ہیں اور وجہ اس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ توجہ جو دنیا و شجاعت

اور دلاوری ہوتی ہے اور وہ صفت جس سے آثارِ خوش اخلاقی ظاہر ہوتے ہیں اذہ
 وصف جو باعث داد و دہش ہوتا ہے مثل قوۃ باصرہ و کھو یا ند کھو اور مثل قوۃ
 سامعہ سنو یا سنو ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں سو اسی طرح وہ جمال اور
 کمال جو باعث محبت یا موجب مدح و ستائش ہوتا ہے خداوند کریم بین ہر دم اور ہر وقت
 ساتھ رہتے ہیں سو اسی طرح وہ جمال اور کمال جو باعث محبت یا موجب مدح و ستائش
 ہوتا ہے خداوند کریم بین ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے کسی کو اوس ذات پاک
 کے ساتھ محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اوس کے حمد و ثناء کی توفیق ہو کہ نہ موجب یہ تقریر و نقشین
 سو بکلی ثواب یہ گذارش بھی قابل لحاظ ہے کہ جیسے شجاعت اور سخاوت اور حسن ثنائت
 اور سماعت اور بصارت کا وہ مرتبہ جو موجب ظہور آثار ہوتا ہے ایک ایسی قوت ہے جو
 ہر دم ملازم جمال شجاع و خوش اخلاق و سخی و سمیع و بصیر رہتی ہے اور اس وجہ سے
 اس بات کی سختی ہے کہ اس مرتبہ کو مرتبہ بالقوہ کہتے اسی طرح جمال و کمال خداوندی
 کو لازم ذات خداوندی سمجھیے اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود بالقوہ
 ہر دم اور ہر آن سمجھیے اور ان اوصاف کو اس اعتبار سے منجملہ اوصاف قدسیہ
 سمجھیے جو وہ مرتبہ جو بعد ظہور آثار پیدا ہوتا ہے جیسے شجاعت و سخاوت و سماعت و بصارت
 شیرین سخن اور استیلاے دریا دل وغیرہ کے من بین منجملہ لوازم ذات نہیں چنانچہ
 ظاہر ہے اور ہر دم قوۃ باصرہ اور قوۃ سامعہ کا مصروف بکار ہونا اوسکی تطبیق ہے
 ایسی ہی وہ محبوبیت اور محبوتیت جو بعد تعلق محبت اور صدور حمد و ثناء حاصل ہوتی ہے
 خدا کے اوصاف قدیمہ میں سے نہیں مان اوصاف مکنتہ الحصول میں سے ہے
 اور بانوجہ کہ اس مرتبہ میں بالفعل ظہور آثار ہوتا ہے اور صفت شجاعت و سخاوت و محبوتیت
 و محبوتیت وغیرہ اپنے اپنے اثر اس وقت دکھلاتے ہیں اس مرتبہ کو بالفعل کہتے قوۃ
 زیما ہے مگر اس قسم کی اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات و صفات میں کچھ

حدوث اور تجدد لازم نہیں آتا کیونکہ درحقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے تجرّبہ بہ
جو ذات موصوفہ سے ایک امر زائد ہوتا ہے موصوف کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ مان
بسا اوقات نسبتہ مذکور کی طرف ثانی کو اس طرف سے کوئی وصف علاوہ نسبتہ مذکور
حاصل ہو جاتا ہے مثلاً آفتاب اور زمین اگر مقابل یکدیگر ہوں اور پوجہ نور افشانی
آفتاب جو اس تقابل کے وقت بجانب زمین ہوتی ہے آفتاب کو فاعل تنویر کہیں
نور اس تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا فقط یہی نسبتہ تنویر ہو یا نہ ہو مان اس
تنویر اور نور افشانی کے باعث زمین کو علاوہ اس نسبتہ کے جو فیما بین آفتاب و
زمین وقت تنویر مذکور حاصل ہوتی ہے حسب حیثیت و قابلیت آفتاب کے خزانے سے نور
بلجائتا ہے غرض جیسے زمین کو علاوہ نسبتہ مذکور آفتاب سے دھوپ کا فیض اور آفتاب
کو سوا نسبتہ زمین سے اور کچھ فینش نہیں ایسے ہی خداوند عالم کو تجرّبہ نسبتہ اور کچھ
حاصل نہیں ہوتا مان عالم کو علاوہ نسبتہ فیما بین فیض وجود اور فیض کمالات وجود
بھی ہوتا ہے غرض خدا تعالیٰ کو عالم کی طرف سے تجرّبہ نسبتہ و اضافہ اور کچھ حاصل نہیں
ہوتا اور ظاہر ہے کہ نسبتہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے اور
دونوں میں مشترک اگرچہ ایک کے اعتبار سے اوسکو اور طرح سے تفسیر کریں اور دوسرے
کے اعتبار سے اور طرح جیسے پدر اور فرزند اور سقف و فرس بن ایک نسبتہ ہوتی
ہے مگر وہی ایک نسبتہ ایک کے اعتبار سے ابوة اور دوسرے کے اعتبار سے بنوة کہلاتی
ہے علیٰ ہذا القیاس نسبتہ فیما بین سقف و فرس بن ایک کے لحاظ سے فوقیت اور دوسرے
کے لحاظ سے تحتیت کہلاتی ہے مگر یہ بات ظاہر ہے کہ نسبتہ کا وجود اور تحقق دونوں
کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ معدوم محض کسی نسبتہ کے لیے منسوب
یا منسوب الیہ بن سکے مان یہ ممکن ہے کہ ایک شخص دم ہو اور من و جہ ہو جو
ایک جہت سے اسمین وجود ہو اور ایک جہت سے عدم باعتبار وجود وہ شے منسوب

یا مشوب الیہ ہو اور باعتبار عدم اوستو عدمی کہنیں مثلاً سایہ یا نابیائی کو جو جسم پر
اور ہر می شمار کرتے ہیں اور پھر ماہیچہ سایہ کو دائرین بائیں کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ
دائرین بائیں نہ منجمہ مقومات نسبتی اور اضافی ہے بلکہ القیاس نامیائی کو غیر
نسبتی کہتے ہیں اور ایک یہ منسے ہیں کہ مولیٰ چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور باہر ایک
چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی اضافی ہے سو باوجود عدمی ہونے کے
جو یہ نسبتیں ان کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں تو ابھی بھی وجہ ہے کہ اس قسم کی چیزیں میں جو
عدمی ہیں اور میں وہ وجودی ہیں چونکہ ان الفاظ کی وضع میں عدمی اور باہر
بہر پر نظر ہے تو انکو عدمی کہتے ہیں اور باہر نظر کہ سایہ میں کچھ نور ہوتا ہے
اگرچہ دھوپ کا سا نور نہ ہوتے بلکہ القیاس صنعت بصارت کی حالت میں بھی کچھ
نور ہے بصیرت میں ہے اگرچہ نظر قوی کے برابر نہ ہو تو نور و لکھو اس وجہ سے وجودیات میں
شمار کرنا ضرور ہے اور اسی وجہ سے یہ مقومات نسبتی کے اطراف میں آجاتی ہیں
اور مشوب یا مشوب الیہ ہو جاتی ہیں مگر جو جمیع الوجود عدمی اور معدوم نہیں ہے
اوسکے ساتھ کسی نسبت کا تعلق ہرگز ممکن نہیں اہل علم تو جانتے ہی ہونگے پر یہ بات
ایسی ہے کہ جاہل بھی اسکی شہم میں شامل نہ ہونگے اسلئے تقریر گذشتہ کو سنکر غلط
پیدا ہوتا ہے کہ قبل ایجاد خداوندی اشیا عالم کے لیے کسی طرح کا وجود ہوتا تھا نہ
حالیہ اور خالقیت کے کیا صورتہ؟ گی آخر نسبت کے تعلق اور تحقق کے لیے وجہی و علی
خداوند غواہ ضرور ہے ایک مشوب الیہ دوسرا مشوب قبل ایجاد خداوندی عالم کو
نسبتہ خالقیت و عالیت کا اگر مشوب الیہ کہیں گے تو مشوب کون تھا اور مشوب کیسے
تو مشوب الیہ کون تھا اور اگر یوں کیسے کہ قبل ایجاد نسبتہ عالیت و خالقیت تھی
یہ دو نسبتیں بعد ایجاد وجود میں آئی ہیں تو یہ دشواری ہے کہ ایک تو
قبل ایجاد مقولہ باللہ خداوند عالم کا ان تمام کائنات سے خیر ہونا اور بنی ہونا

لازم آئے گا دوسری پہ ایجاد اوسکے حق میں ضروری یا اضطراری ہوگا اختیاری نہوگا
 کیونکہ افعال اختیاری میں تو اول اوس کام اور اوسکے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے مگر
 ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ یہ حدوث کیونہ ہوتا خدا کی صفات ضروریہ سب ازلی
 ہیں سو اسے ذات مقدس اون صفات کے حصول و انصاف میں اور کسی کی ضرورت
 نہیں ورنہ خدا کیا ہوگا غیر دنیا محتاج ہوگا اور ناظران اور اہل گذشتہ کو یہ معلوم ہو ہی
 کیا ہے کہ اختیار علامات مخلوق میں سے ہے فالق اور خدا کو استغنا ہے اور سب طرح
 سے لازم ہے اور جب اختیار غیر کی طرف انصاف صفات ضروریہ میں نہوی تو یوں
 کو تنہا ذات ہی اور انکے انصاف کے لیے کافی ہے اس لیے جیسے وہ ازلی ہے صفات ضروریہ
 بھی ازلی ہونگے غرض ایجاد کو خدا کی صفات ضروریہ میں سے تو نہیں کہہ سکتے اور کیسے تو
 کیونکہ کہیں ہماری غرض صفات ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہوں تو موصوف کی جانب
 نقصان لازم آئے اور اگر اُنکے نہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہواں
 صفات کو موصوف کے حق میں صفات ضروریہ نہیں گے گو کسی اور کا اور انکے نہونے سے
 نقصان سہی مگر ایجاد کو دیکھا تو اوسکے نہونے سے اوسکی موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا
 کچھ نقصان نہیں ہوتا مان جبکہ ایجاد کیجیے البتہ اوسکا نقصان ظاہر ہے اس لیے کہ وجود
 جیسی نعمت سے محروم رہ جائیگا غرض ایجاد خداوند عالم کے حق میں ضروری تو نہیں اور
 جب یوں کہا کہ قبل ایجاد کائنات کسی طرح اُنکا علم نہ تھا تو ایجاد اختیاری بھی نہوا
 خواہ خواہ اضطراری کہنا پڑا مگر ظاہر ہے کہ اضطرار کے لیے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر یہ
 کوئی جابر ہو وہ جابر ہو داخلی ہو جیسے حرکت رعشہ میں ہوتا ہے یا خارجی جیسے کمزراومی
 کو کوئی شہزاد بھیر کہیں پہنچ لیجائے اس صورتہ میں خدا تعالیٰ خدا نہ ہیگا وہ جابر ہی
 خدا ہو جائیگا کیونکہ خدا کے لیے یہ لازم ہے کہ اوسکا وجود سب وجودوں سے قوی ہو
 اوسکا علم سب علم سے زیادہ اوسکی قدرت سب قدرتوں سے بڑھی ہوئی ورنہ یہ کہتا

غلط ہو جائے کہ خدا کا وجود اور اس کے صفات وجودی خانہ زاد ہیں اور سوا اس کے
 اور دن کا وجود اور صفات وجود خدا کے خزانے سے مستعار کون نہیں جانتا کہ صفت
 اصلی اور خانہ زاد صفت مستعار سے قوی ہوتی ہے جب خدا افعال پر اور دن کا زور
 پہل گیا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا اصل قدرۃ ہی نہیں یا ہے تو قوی نہیں جا
 کی قدرۃ سے ضعیف ہے ضعیف کیسے تو اپنے سے قوی سے مستعار ہوگی اور خدا کی خدائی
 غلط اور اس قوی کی خدائی صحیح ہوگی اور اگر یوں کہے کہ اصل سے قدرۃ ہی نہیں
 تب اس سے بھی زیادہ دشواری ہے خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو اور جب
 یوں کہا کہ خدا افعال میں قدرۃ نہیں تو یہ بات لازم آئی کہ وجود خداوندی حد قدرۃ
 سے پرے پرے ہے اب فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے
 علاوہ برین مخلوقات میں قدرۃ کا ہونا یقینی اور پھر قدرۃ کا وجودی ہونا ظاہر آخر
 ایجاد اسی کے وسیلے سے ہوتا ہے یہ بھی وجودی نہ تو پھر کون ہو اس صورت میں وہ
 قدرت یا مخلوقات میں خانہ زاد ہوگی یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار خود خدا افعال
 سے مستعار کی اس صورت میں کوئی صورت نہیں کیونکہ خدا افعال سے تو قدرۃ کو پہلے
 ہی اوڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہ ہو اور کسی دوسرے کو دیدیجیے بالجملہ
 صورت مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرۃ مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو یا سوا خدا
 کے کسی اور سے مستعار اگر کسی اور سے مستعار ہے تو اس کو خدا کیسے در نہ خود مخلوقات
 کا خدا ہونا لازم آئے گا آخر خدا افعال وہی ہے جس کا وجود اور صفات وجود اصلی
 اور خانہ زاد ہوں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفات وجود جیسی قدرۃ اگر خانہ زاد ہونگے
 تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا کیونکہ صفات وجودی تو وجود کا پر نہ ہوتی ہیں اور وجود
 ان کا موصوف ہی وجہ ہے کہ سوا وجود اور چیزوں میں صفات وجودی کے حصول
 کے لیے حصول وجود اول ضرور ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف

لصفات وجودی ہو جائے اگر صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود اور وجود کے
 اوصاف ہوتی تو بالضرور کسی اور چیز کی صفات اصلہ اور اوصاف ذاتی میں سے
 ہو تین اور بیشک اوس چیز کے حق میں ان اوصاف کے اوصاف کے لیے وجود کی
 ضرورت ہوتی اور سوا اوس چیز کے اور ان کو بھی اگر ضرورت ہوتی تو اوس کے حصول
 کی ضرورت ہوتی وجود کی ضرورت ہوتی کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے
 حدوث میں اگر ضرورت ہے تو اصل میں کل نہیں چیزوں کی ضرورت ہے ایک دینے والی
 جسکو صادر کیے دوسرے لینے والے کی جسکو قابل کیے میسر کی اوس شے کی جسکو دینے
 اور لینے اور اوسکو عطا اور صادر کرنا مناسب ہے سو ان تین چیزوں کی اصل میں کسی
 چیز کی ضرورت نہیں اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو ان تین چیزوں کے
 اتمام کے لیے ضرورت ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ صورت مفروضہ میں وجود اصل اور معطی
 صفات تو ہوا اور جب معطی صفات نہیں تو پھر وجود کے ضرورت کی تین احوال ہیں یا
 قابل ہو یا عطا ہو یا متمم ہو قابل اگر کیے تو صورت مفروضہ میں خلاف مفروض لازم
 آئے گا فرض کیا تھا سوا وجود اور چیزوں کو قابل نکل آیا وجود قابل آخر گفت گو تو
 سوا وجود اور سوا موصوف اصلی اور ان ہی کی قدرہ وغیرہ صفات میں تھی
 اور اگر عطا کیے تب وہی خلاف مفروض لازم آتا ہے فرض کیا تھا قدرہ کو عطا
 مثلا اور کہنا پڑا وجود کو عطا اور اگر متمم کیے تو اول تو متمم کی ضرورت وقت اعطاء
 و ایصال ہوتی ہے خود فاعل اور اصل کے حق میں مہتمات کی ضرورت نہیں مثلاً سلم و
 کاتب و مہرہ کی اگر ضرورت ہے تو لکھنے کے لیے ضرورت ہے جسمین و دوات کی طرف سے
 دوا و دہن اور کاغذ کی طرف سے قبول ہونا ہے خود سیاہی و دوات کے سیاہ ہونے میں
 نہ قلم و کاتب کی ضرورت ہے نہ مہرہ اور صفائی کی حاجت اس صورت میں اول تو عموم ضرورت
 وجود کسی صفت کے لیے نہ ہی یعنی اصل و فاعل صفات انصاف صفات میں وجود کا

محتاج ہوگا اگر ہم تجھے تو قابل صفات ہی حصول صفات میں وجود کے محتاج ہونے کے
 علاوہ یہ میں تو اہل کو مستحیات کی اگر ضرورت ہوتی ہے تو وہ وجود سے ضرورت ہوتی ہے
 یا بوجہ بعد اصل و فاعل جیسے فرض کیجیے کہ اگر کہیں ہو اور ہم نیک کہیں نہ مگر بڑی حاجت
 پڑی تاکہ دونوں کو ہم کر دے اور یا بوجہ نقصان قابلیت مثلاً روئی کو صفات نہ کیجیے
 اور پھر اچھی نہ دینیے اور باریک نہ گاتیے اور پھر ٹھوکر نہ پھینے اور بیکر کل میں نہ دیا جیتے
 تو مثل گاڑھا ہے ہند کہ اگر رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا اور اگر امور مذکورہ بالا حاصل میں
 آئیں تو پھر کہ پڑا مثل لٹھا ہے ولایت رنگ کو خوب قبول کرتا ہے مگر ظاہر ہے کہ نقصان
 قابلیت قابل بعد وجود قابل تصور ہے قبل وجود قابل کو ناقص کہہ سکیں نہ کامل باقیہ
 اگر فقط نقصان ہے تو اسکا اثر تو نقصان مقبول ہوگا عدم مقبول نہ ہوگا جسکے یہ مسئلہ ہیں
 کہ قابل میں عطا ناقص آئی ہے بالکل محروم نہیں رہا اس صورت میں تو قابل کو کیا
 حصول صفات میں وجود کی ضرورت نہ ہوگی اگر ہوگی تو تکمیل نقصان ہی میں ضرورت
 ہوگی جسکے باعث اسکا قابل ہو نہ پڑے گا کہ قبل وجود بھی حصول صفات ممکن ہے مگر
 ناظران اوراق خود جانتے ہونگے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اسباب کو قبول نہیں کر سکتا
 اور اگر بالکل عدم قابلیت ہے ان اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے
 تو اس میں قابلیت آجاتی ہے نہیں تو نہیں تو اس صورت میں اول تو قابل کو قابل اور
 وجود کو مستحکم کہنا غلط و دوسری اس صورت میں قابل اگر ہوگا تو وجود ہوگا نہ قابل مگر وجود
 کو قابل صفات یافتہ کہیے تو یہ معنی ہوں کہ اور صفات وجود سے مقدم ہیں ایسے کہ قبول
 بہ نسبت قابل کے فاعل سے قریب ہو جاتا ہے حالانکہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سوا
 دیوانوں کے اور کوئی اسکا منکر نہیں ہو سکتا مگر ان یوں کہیے وجود اول ذات
 خداوندی سے صادر ہوا اور صا اور ہو کر زبان حال طالب صفات باقیہ ہوا ایسے
 صفات باقیہ صادر ہو کر وجود میں آئیں وجود ان کے حق میں قابل ہوا اور وہ صفات

مقبول اور سوا وجود اور کسی مین قابلیتہ صفات یافتہ نفعی اسلیے اور ون مین صفات
باقیہ کے جانے کے لیے وجود کی ضرورت پڑی مگر اسکو کیا کہجے کہ وجود عام ہے اور صفات
باقیہ خاص ہر صفت کو موجود کہہ سکتے ہیں پر ہر موجود کے وجود کو علیم یا قدر مثلاً نہیں
کہہ سکتے اور ظاہر ہے کہ عام خاص سے وسیع اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اوس سے کم اور
چھوٹا اس صورت میں کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات قابلیتہ وجود کو رکھتے ہیں پر بسواً
وجود قابلیتہ صفات باقیہ انہیں نہیں اسکے قویہ معنی ہوئے کہ مخلوقات مین ایک شو
وسیع کی تو گنجائش اور وسیع ہے پر اوس امر کی دستہ نہیں جو وسیع نہیں مان اگر
وجود اور صفات باقیہ عام و خاص نہ تھیں بلکہ مثل شکل و صفاتی و روغن باہم مابن
یکدیگر ہوتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے آئینہ قابل صفاتی ہے اور چینی کے برتن قابل
روغن اور بواسطہ صفاتی روغن قابل اشکال بھی ہو جاتے ہیں ورنہ انطباع اشکال
معلوم ایسے ہی مخلوقات قابل وجود ہیں اور بواسطہ وجود قابل صفات باقیہ
ہو جاتی ہیں مگر جب عموم و خصوص ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ مخلوقات وجود کی نسبت
تو قابل ہیں اور تنہا صفات کے قابل نہ ہوں اگر وجود کو قابل کہیں اور صفات باقیہ
صا اور مقبول اور اسطرح اور صفات کو اقرب الے الذات کہیں تو پھر بھی بالزام
نہیے گا کہ اس صورت میں قبل وجود بھی مخلوقات کا موصوفہ صفات باقیہ ہونا ممکن
ہوگا اور اگر ہم وجود کو قابل صفات ہی کہیں تب بھی وہی مطلب آجائے گا جسکے ہم
مدعی ہوئے ہیں لینے صفات باقیہ صفات وجود ہیں صفات فاعلی نشی صفات مفعولی
سہی اور ظاہر ہے کہ قبل تحقق مفعول تحقق صفات مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے جیسے
قبل تحقق فاعل تحقق صفات فاعل محال ہے تحقیق صفات فاعلی اور صفات مفعولی سے
تو فارغ ہو چکا ہوں اور اوسکے سمجھنے والے کو اس استحالہ کے سمجھنے مین کچھ وقتہ ہی نہیں
مان اس اجمال کی تفصیل چاہیے کہ مطلب وہی کہو مگر یہ گائیے جب وجود فاعل ٹھہرا

تو پھر فاعل صفات پیر ذات خداوندی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ اور سب تو
اپنے تعلق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں جیسا کہ وجود ان کو لاحق نہو اور ان کے تعلق
کی کوئی صورت نہیں پھر ان کو فاعل اور اصل صفات کیسے تو کیونکر کہتے اور ہر متمات
کی بھی یہاں گنجائش نہیں فاعل کا استغناء تو ظاہر ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو
اپنے کسی فعل و عمل میں کسی آلہ کی یا ہتھم کی ضرورت ہے رہا قابل و وہ اس صورت میں
وجود ہے اس کو ناقص کیسے تو یہ منہ ہوے کہ او سمین عدم ہے کیونکہ حاصل نقصان و کمی
عدم اجزا سے مگر وجود بھی منتصت بعدم ہو تو پھر اجتماع وجود و عدم کا استیصال غلط بلکہ
یوں کہ مفہومات میں کوئی امر محال ہی نہیں کیونکہ او پر ثابت ہو چکا ہے کہ سوا اسے
کسی کے وجود اور ادا کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں اگر
محال ہے تو وہ انھیں دو کے اشتغال کے باعث محال ہے مان یہ بات باقی ہے کہ خدا کا
اگرچہ اپنے افعال میں آلات کا محتاج نہیں متمات کی اس کو حاجت نہیں پر لیکن ہے
کہ باوجود وہ آلات سے کام لے متمات کو اپنے کار و بار میں دخل دے آخر عالم اسباب
جو کچھ اسباب ہیں وہ بھی خدا کے سامنے بمنزلہ آلات ہیں اتنا فرق ہے کہ غلو قاسم کے
جن کاموں میں آلات کو دخل ہے وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات اور کاموں میں
اور آلات کے محتاج ہیں اور خداوند کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلہ کا محتاج نہیں
اُس کے حق میں تمام آلات ایسے ہیں جیسے قوی البصر کے لیے عینک کا چشمہ جیسے او کو
عینک کا ہونا نہو تا و فون برابر ہیں ایسے ہی خداوند کریم کو بھی اسباب کا ہونا نہو تا
برابر ہے الفرض ہو سکتا ہے کہ ذات خداوندی فاعل صفات ہو اور وجود قابل
صفات اور سوا اسکے اور چیزیں آلات و متمات مگر اس کو کیا کہیے کہ اول تو کسی کا متعلق
ہونا اُس کے وجود پر موقوف اور یہاں وجود کا بھی کیا ذکر وجود کا تو تمام ہی منظور
ہے دوسرے بعد ذات خداوندی صفات خداوندی ہیں ان میں سے وجود قابل

اور سوا اسکے اور صفات عطا اور صادر اس وقت اگر متمم اور آلہ ہوگا تو ہو تو مخلوقات میں
 سے کوئی نہ کوئی ہوگا اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا تو بیشک مخلوقات کو تو
 کہیں بعد ہی سمجھیے مگر اگر متمم فاعل کو سب جانتے ہیں فاعل اسکی طرف سے محتاج ہو کہ
 نہ قابل سے منہم ہوتا ہے در صورتی کہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہیے تو آلات
 کی مدد غفلت کیونکر تصور ہو تیسری متممات اور آلات اُن اور اوصاف کے ساتھ موصوف
 نہیں ہوتے جن اوصاف کا پہنچانا اُن آلات کے وسیلے سے مقصود ہوتا ہے چنانچہ
 رنگیز وغیرہ جو وسیلہ رنگ پوشاک ہیں دیکھیے موصوف رنگ نہیں کہلاتے اور کیونکر
 کہلاتے ہیں رنگ اوپر عارض ہو تو کہلاتے ہیں اور اگر متممات موصوف یا اوصاف کہیں
 ہوتے ہیں تو انکا اتصاف بالاستقلال اور قابل سے اول ہوتا ہے قابل کے اوصاف پر
 موقوف نہیں ہوتا ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے بلکہ معاملہ
 بالعکس ہو جائے قلم اگر آلہ ایصال سیاہی ہے تو وہ کاغذ سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے اور کاغذ
 کے سیاہ ہونے پر اسکا سیاہ ہونا موقوف نہیں بلکہ اول کا کاغذ کا سیاہ ہونا اس کے سیاہ
 ہونے پر موقوف ہو تو ہو پھر جب ذات خداوندی کو اصل فاعل صفات اور وجود کو قابل
 صفات کہا اور سوا ان کے اور اشیاء کو آلات اور متممات ٹھہرایا تو وہ احتمال ہیں یا تو
 اشیاء مفروضہ اوصاف مقبولہ کے ساتھ منصف ہی ہوں یہ صورتہ تو خلاف مفروضہ
 گفتگو اُن اوصاف میں سے جو قابلات مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود ان کے
 حق میں شرط قابلیت ہے اور اگر متصف ہوں تو انکا اتصاف بالاستقلال اور قبل از
 وجود ہو مگر قطع نظر اس بات کے کہ اسکو سوا دیوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا اسکے یہ
 منہم ہے کہ اشیاء مفروضہ کو اتصاف صفات میں وجود کی ضرورت نہیں یہ فرضی قاتیہ
 وجود پر فرض ضرورت وجود رہنا محض بیکار گیا الغرض اگر وجود کو قابل صفات اور
 ذات خداوندی کو فاعل و اصل صفات کہیے تو مخلوقات کو متممات میں سے نہیں کہہ سکتے

بلکہ وجود اگر قابل صفات ہوگا اور اصل صفات نہ ہوگا تو یہ واسطہ میر ہوگا اور عیسٰی ہوگا
 اگر قابل صفات ہوگا تو یہ واسطہ وجود ہوگا یا واسطہ نہ ہوگا ورنہ عیسٰی ہی انصاف قبول نہیں
 لازم آئے گا اور عیسٰی وجود بھی واسطہ انصاف مخلوقات اس طرح ہوگا جیسے کجاغذ کے
 حق میں قلم اور ڈھیلے کے حق میں ماتمہ اور عیسٰی کے حق میں قلم کمان میں جیسے قلم کی
 سیاہی جدی ہے اور کاجغذ کی سیاہی بدلتی ہے اسی لیے ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی
 زائل ہو جائے اور کاجغذ پر باقی رہے مثلاً اندالتیاس ماتمہ اور قلم کمان کی حرکت جدی
 اور ڈھیلے اور تیر کی حرکت جدی اسی لیے ماتمہ اور قلم کمان کی حرکت جدی ہے اور ڈھیلے
 اور تیر کی حرکت جدی اسی لیے ماتمہ اور قلم کمان کی حرکت کے موقوف ہو جائے کہ بعد
 ڈھیلے اور تیر میں حرکت باقی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصال قلم و کاجغذ اور
 دست و ڈھیلے اور قلم و تیر ہر ایک بالقطر ایک موصوف بہ صفت معلوم رہ سکتا ہے
 الفرض اس طرح ہے تو وجود کا توسط نہ ہوگا ورنہ اس بات کا شرور یا شرور تسلیم کرنا پڑے گا
 کہ بعد افتراق وجود و مخلوقات یعنی بحالت عدم بھی مخلوقات موصوف باوصاف رہیں
 اور باینوہ کہ وجود کو قابل صفات فرض کیا ہے اور قابل سے بعد قبول بھی انفصال
 صفات و سیاہی ممکن ہے جیسا قبل انصاف و قبول انفصال تھا در صورت فرض انفصال
 وجود و صفات ممکن ہے کہ اگر وجود و مخلوقات مساوی بھی ہو جائے تو صفات مذکورہ
 نہ ہوں الفرض اگر توسط وجود و مثل توسط دست و قلم و قلم و قلم و کمان ہوگا تو حالت عدم
 میں بھی امکان بنا و صفات نکلے گا اور آپ جان ہی چکے ہیں کہ اس بات کو کون تسلیم
 کر سکتا ہے کون نہیں ہو نہ تو توسط وجود و مثل توسط کشتی و صند و ق سے جو واسطہ
 حرکت مردم و اسباب دہا کرتے ہیں یعنی جیسے یہ ممکن نہیں کہ کشتی و صند و ق کو حرکت ہو اور
 بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ فرق تیزی رفتار و کمی رفتار
 نمایان ہو یعنی مثلاً کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے یا کشتی میں بیٹھنے والے کشتی سے

پہلے پہنچیں ایسی ہی یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی پارہ وجود کو کسی موجود کے ساتھ ارتباط
 ہو اور بعد ارتباط پارہ وجود تو موصوفہ لصفات مذکورہ ہو اور وہ موجود اُون
 صفات کے ساتھ موصوفہ نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اُس پارہ وجود کی صفات مثلاً
 علم و قدرتہ ایک زمانہ معین میں دس معلوم یا متعدد کے ساتھ متعلق ہوں اور وجود
 مذکور اُس زمانے میں اُس مقدار سے کم و بیش معلومات و مقدرات کے ساتھ
 متعلق ہو الغرض فرق انصاف و عدم انصاف یا کمی و بیشی تعلقات تو ممکن نہیں
 ہاں فرق اصابت و غلبہ ممکن کیا ضروری ہے یعنی جیسی حرکت کشتی اصل اور حرکت کشتی
 نشین اُسی کا ظل و پرتو ہے یعنی وہ ایک حرکت واحد و دونوں طرف منسوب ہے
 اتنا فرق ہے کہ ایک طرف انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی ایسی
 ہی صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود ہیں اور موجودات میں اُسی کا ظل و پرتو
 ہے علم و قدرتہ مثلاً واحد ہیں عالم و قادر متعدد ہیں ایک وجود دوسرا موجود وجود
 بمنزکہ کشتی اور موجود بمنزکہ کشتی نشین جیسے حرکت واحد ہے اور کشتی اور کشتی نشین دونوں کی
 طرف منسوب ہے اور پھر کشتی نشین ایک ہوتا ہے یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد
 ہوں تب صحیح ہے ایسی صفات فیما بین وجود موجود واحد ہونگی اور موصوفہ متعدد
 ایک وجود دوسرا موجود اور پھر موجودات کا تعدد اس انتساب میں قاطع نہیں
 ہو سکتا مگر ہاں وجود کا انصاف اصلی ہے اور موجودات کا ظلی اور مجازی جیسے
 مکان واحد مثلاً مالک اور مستعیر یا کرایہ دار دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے اتنا
 فرق ہوتا ہے کہ مالک کی طرف انتساب حقیقی اور اصلی ہے اور مستعیر یا کرایہ دار کی بطر
 مجازی اور ظلی ایسی ہی یہاں بھی خیال فرمایے مگر ہرچہ بادا ہوا ہر اسی قول صحیح
 رہا یعنی یہ صفات موجودات اصل میں وجود کی صفات ہیں موجودات کی صفات
 نہیں وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہو جاتے ہیں اگر فرق نکلا

تو اتنا محال کہ اس صورتہ میں وجود قابل صفات رہا اصل و فاعل صفات نہوا اور ہمارا
 قول نظر اس جانب پیشتر تھا کہ وجود ہی اصل و فاعل ہے مگر اول تو ہماری گفتگو
 بمقابلہ موجودات تھی وہ بات اب بھی چون کی تون رہی بہ نسبتہ موجودات وجود
 اب بھی اصل و فاعل ہی رہا اگرچہ بمقابلہ ذات خداوندی قابل ٹھہرا اور اسکے جب
 یہ بات عام و خاص سبکے نزدیک مسلم ہے کہ قبل از وجود کوئی چیز موصوفہ صفات
 باقیہ نہیں ہو سکتی تو اگر وجود کو قابل صفات ہی کہیں تب بھی صفات باقیہ وجود ہی
 کی صفات رہیں صفات فاعلی نسبی صفات مفعولی اور قابل ہی ایسے جیسے وجود
 زمین ہی کی صفات ہے آفتاب کی صفات نہیں آفتاب کے نور کو وہ خوب نہیں کہتے
 حالانکہ آفتاب ہی اوسکے لیے اصل معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل جیسے حرکت کرنا
 انسانی اپنے جسم کی ہو یا کسی اور جسم کی وہ جسم ہی کی صفات ہے ارادہ کی صفات نہیں
 حالانکہ ارادہ ہی اصل و فاعل حرکت مذکورہ ہے جسم مذکور فقط قابل ہے ایسی ہی
 در صورتہ قابلیت وجود باین وجہ کہ قبل وجود الصفات باقیہ محال ہے ایسا
 اقرار ضرور ہو گا کہ صفات باقیہ وجود ہی کی صفات ہیں جو قابل ہے اصل و فاعل
 کی صفات نہیں یعنی فقط ذات کے مرتبے میں صفات کا نام و نشان نہیں مگر اسکے
 یہ معنی ہیں کہ علم و قدرت کا دامن بولنا ایسا ہے جیسا مرتبہ ذات آفتاب میں وجود
 کا بولنا غرض جیسے دھوپ کے مرتبے سے بڑھ کر آفتاب کی ذات میں نور موجود ہے
 اور ایسے دھوپ کا اوسکے لیے استعمال اوسکی تقیص ہے ایسے ہی مرتبہ ذات میں
 مرتبہ صفات سے بڑھ کر ایک بات ہے مرتبہ صفات کا اوس مرتبہ میں ثابت کرنا اوسکی
 تقیص اور گستاخی ہے یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبہ ذات زمین میں دھوپ نہیں
 تو بالکل اندھیرا ہے ایسے ہی مرتبہ ذات خداوندی میں علم نہیں تو حیل ہے اور قدرت
 نہیں تو عجز ہے یہ وہ لوگ سمجھتے ہیں جو بالکل نہیں سمجھتے الغرض اگر وجود کو قابل بھی

کہیں تب بھی ہماری بات مانگے سے نہیں جاتی ہماری غرض یہ تھی کہ موجودات
 انصاف صفات میں وجود کے محتاج ہیں یہ ممکن نہیں وجود موجودات کو لاحق
 نہو اور انصاف بصفات ظہور میں آجائے یا وجود موجودات سے جدا ہو جائے اور
 انصاف باقی رہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اصل میں وجود ہی کی صفات
 ہیں موجودات کی طرف بھی وجود ہی کی باعث منسوب ہو جاتے ہیں یہ بات دیکھنے کو
 اس صورت میں بھی صحیح ہی رہی وجود کا بنسبتہ موجودات کے صفات کے باب میں
 اصل ہونا ہونا باقی ہیوں کو نشو و نما و صفات مرتبہ وجود ہی سے شروع ہوا ہے
 اگرچہ ذات خداوندی ہی اصل و فاعل ہو غرض جیسے دھوپ کا نام و نشان و
 وجود زمین و آسمان و دیوار و اشجار و کسار ہی سے شروع ہوا ہے خود آفتاب میں
 دھوپ نہیں چنانچہ جتنے اہل زبان ہیں نور آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے نور کہتے
 ہیں اگرچہ اصل و فاعل دھوپ بمعنی مذکورہ و خود آفتاب ہی ہوا ایسے ہی باوجود
 اصل و فاعل ہونے ذات خداوندی کے دربارہ انصاف وجود ہی اصل رہیگا اور
 اس بات میں وجود مخلوقات کے ہر رنگ و مہنگ نکلیگا یعنی جیسے وہ صفات جو خالق
 کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں جیسے فرض کرو قیام و قعود و کوع و
 سجود اور پھر باہر انہما اصل و فاعل صفات مذکورہ بمعنی خالق و خالق ہی مخلوق نہیں
 چنانچہ شروع رسالہ ہذا میں اسکے اثبات سے فراغت پائی ایسی ہی صفات وجود کو
 سمجھئے اسافر ہے کہ یہاں اطلاق خلق و پیدا کس زیا نہیں کیونکہ پیدا کرنے کے لیے
 اول یہ ضرور ہے کہ ایک زمانے میں نہو اور پھر ہو جائے اور یہاں کوئی صفت صفات
 وجودی میں سے ایسی نہیں جو وجود خداوندی کو ازل سے لازم نہو ورتہ وجود
 خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا دربارہ صفات غیر و ن کا محتاج ہونا اور غیر و
 کم ہونا لازم آئیگا جس سے رفعت شان خداوندی و استغناء خانہ زاو سب خاک میں

رہ جائے گا اور اس سلطنت بادشاہ ششدر کی خدا کی ایک ہر نام و بی نیکی بات
 نفع نہ ہو و نہ ضرر نہ ہو اگرچہ آفتاب ہی سے گلہ بین پر آفتاب کی پیدا
 کی ہوئی تھیں و خوب کو اگر یوں کہیں آفتاب سے پیدا ہوئی ہے تو بجا ہے ایسی ہی
 صفات خداوندی اگرچہ ذات خداوندی ہی سے صادر ہوئیں اور اسی سے نکلے ہیں
 پر اسکی پیدا کی ہوئی نہیں مان غیرواقعات کو پیدا کرنے خداوندی کیسے تو بجا ہے اصل
 بیستہ مرتبہ ذات آفتاب بین و خوب نہیں اور پھر آفتاب اصل ہو چکے ایسی ہی
 مرتبہ ذات خداوندی ہیں صفات نہوں اور پھر ذات خداوندی ہی اصل صفات
 ہو اور یہ بات بدالالت غلطی بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کیلئے کہ انصاف کے لیے تعدد
 ضرور ہے ایک ذات ہو دوسری صفت و نہ انصاف منسوخ نہیں اور جب تعدد ہو تو
 آثار لازم ہے ذات و صفت ہیں اتحاد ہو تو پھر انصاف نہ ہو اسلئے ضرور ہے کہ مرتبہ
 ذات میں صفات نہوں مان اسکے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ تحقق صفات ایسا مستقل ہو
 جیسا تحقق ذات مستقل ہے ورنہ وحدانیہ خداوندی جو سب ہیں اول اس رسالہ میں
 ثابت ہوئی ہے ایک خیال باطل نظر آئے گا کیونکہ اسوقت ذات و صفات بہر حال
 یکدیگر ہو جائینگے جیسے اپنے ماتحت سے دوفون کو اشتغال تھا ویسی ہی باہم بھی
 ایک دوسری سے مستغنی ہو جائینگے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہو گا سب تقارن ہو گا
 اور ہر ظاہر ہے کہ صفات الہی کے لیے کوئی حد و معین نہیں اگرچہ ان میں غیر متساوی
 عددی ہے تو یہی عدد و وہی اسلئے خواہ مخواہ اسباب کا قائل ہونا پڑے گا کہ غیر متساوی
 خدا ہیں غور و بانہ کیونکہ خدائی اسی استقلال وجود کا نام تھا جسکا حاصل ہی ہے
 کہ اپنا وجود اپنا خانہ زاد ہو کسی غیر سے مستعار نہوا لہذا اصل نسبتہ صفات خداوندی
 قائل ہونا ضرور ہے کہ وہ اگرچہ نسبتہ مخلوقات وجود مستقل رکھنے ہوں پر نسبتہ
 ذات خداوندی نشائبہ احتیاج بھی ہو مان ذات خداوندی بہر حال مستقل ہو کر

کسی طرح کسی کی طرف اسکو احتیاج نہواور یہ بات ایسی سو جیسے آفتاب اور شمع
 میں نظر آتی ہے جیسے شمع میں بدات خود منور ہیں یہ نہیں کہ زمین اپنے منور
 ہونے میں اور ونکی محتاج ہون پر یا اینہہ مثل آفتاب اونکا وجود کوئی مستقل چیز نہیں
 بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں اسی کے ساتھ قائم ہیں ایسی ہی صفات خداوندی
 کو سمجھتے ہم بدات خود علم ہے قدرۃ بذات خود قدرۃ ہے انکی حقیقتہ اور انکا وجود و چیز
 نہیں جیسے شمع اعوان کا نور اور انکی حقیقتہ ایک ہے مثل زمین و نور زمین جدی جدا
 نہیں ایسے ہی صفات اور انکا وجود ایک چیز ہے و نہیں پر جیسے شمع اعوان کا
 وجود مثل وجود آفتاب مستقل نہیں ایسے ہی وجود صفات مثل وجودات مستقل نہیں
 ان جیسے حیات آفتاب ہے جہی سے شمع عین ہیں ایسی ہی جیسے ذات ہے جہی سے
 صفات ہیں غرض یہ احتیاج صفات جو ذات کی طرف اپنی وجود و مخلوق میں نسبت
 ہوئی ایسی نہیں جو باعث مد و ث زانی ہو یعنی یوں کہہ سکیں کہ اونکے ابتداء وجود
 کے لیے کوئی زائد معین ہے جس سے پہلے اونکا وجود نہ تھا اگر یہ ہو تو اونکے مخلوق نہیں
 کیا بلکہ یوں کہیے اس صورتہ میں تو ہماری ہی صفات ایک وجہ سے اوس
 افضل رہیں آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں اور خدا
 کی صفات خدا کی مخلوق ٹھہریں اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے
 موصوف سے ایک طرح کا تجانس ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس
 حاصل نہیں اگر اونکو تجانس ہے تو مخلوقات سے تجانس حاصل ہے اور یہ ایسی بات ہے
 کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو اور دوسرا شخص وزیر ہو پر اسکی تخواہ
 سے بڑی تخواہ پر کسی بادشاہ عظیم الشان کے یہاں کسی چھوٹے عہد پر مامور ہو سکی ترقی تخواہ جیسے
 دربارہ عظیم الشان کام نہیں آئے اگر مجلس وزیر ہو تو اسکو جگہ نہیں ملتی اور مجمع سلاطین
 ہو تو وزیر کے ساتھ اسکو اذن نہیں ہوتا ایسے ہی اگرچہ صفات خداوندی اپنی آپ

کیسی ہی قوہ نہ کہنے ہوں ہر مرتبہ کے حساب سے ہماری صفات سے کم رہے گی۔
 صفات خداوندی بحساب احتیاج ایسی نہیں جیسے مخلوقات ذات و صفات دونوں کی
 محتاج ہیں۔ یہ قوہ علم شے کلام جس کا حامل ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے
 کی ٹھان لیجیے اپنے اپنے جی سے قول و قرار کر لیجیے اسکے بعد ارادہ قدرت تکوین یعنی
 اوس کام کا کر دینا ہر مخلوق کو اپنے خالق میں کم سے کم ان سات صفات کی احتیاج
 ہے اور صفات کو بجز ذات اور کسی کی احتیاج نہیں اور اگر باہم صفات میں احتیاج
 ہی ہے تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف سے کوئی صفت محتاج ہو ورنہ کم سے کم اپنی طرف سے
 احتیاج لازم آئی جسکو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات
 بعض صفات کی محتاج ہوں مثلاً ارادہ یا نبوہ کہ بے علم و فہم کسی جانب ارادہ و نبوہ
 نہیں ہو سکتا اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفت ارادہ اپنے وجود و تحقق میں بھی
 وجود و علم کا محتاج ہے ورنہ تعلق ارادہ بے تعلق علمی ممکن ہو گا۔ بے اسکی وہی ہے کہ ارادہ
 ضروریہ جو احوال میں چیزیں ہیں ایک اصل و فاعل جسکو معطی کیسے دوسری محل قابل
 جسکو لینے والا کیسے غیرے وصف متعدی جسکو عطا کیسے سوا ان تین چیزوں کے اور
 کسی چیز کی درحقیقت ضرورت نہیں بشرط نقصان انہم کی حاجت ہوتی ہے پناہ اور ان
 گذشتہ میں یہ مضمون بعد خداوندی ثابت ہو چکا ہے پھر اگر ارادے کو اپنے وجود میں
 مستقل کیسے اور محتاج الی اہل علم سمجھیے تو در صورت تعلق ارادہ کسی مراد کے ساتھ
 ارادہ کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے اور علم کا بیچارہ ہو جانا ضرور
 بالجمہ در صورت استقلال وجود ارادہ تعلق ارادہ بے واسطہ علم ممکن ہو گا چنانچہ ظاہر ہے
 گریہ بات ایسی ہے جسکے محال ہونے میں کسی کو تامل نہوگا الغرض صفات میں باہم
 ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتی ہے مگر یہ احتیاج باعث
 حدوث زمانی نہیں حدوث زمانی جب لازم آئے جسکے انک وجود میں ارادے کو بھی

دخل ہوا سیلے کہ ارادہ خداوندی اگرچہ ذات خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے
 مثل دیگر صفات خداوندی قائم ہے مگر تعلق کے حساب سے دیکھیے تو ایک آن سے
 زیادہ اوسکو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا وچہ اسکی یہ ہے کہ ارادہ کا کام بجز حرکات
 اور کچھ نہیں اپنے ارادہ کو دیکھتے لیجئے نمونہ ارادہ خداوندی ہے کیونکہ ہم میں جو کچھ ہے
 سب وہیں کا فیض ہے علم اگر ہے تو دماغ کے علم کا پر تو ہے قدرت اگر ہے تو اوسی کی
 قدرت کا فیض ہے ارادہ اگر ہے تو اوسی ارادہ کی عطا ہے ان صفات میں سے ایک بھی
 ہماری خانہ زاد نہیں ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئی چنانچہ ابھی اسکے
 اثبات سے فراغت پائی ہے اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں تو بیشک کہیں ایسی
 جگہ سے آئے ہونگے جہاں خانہ زاد ہوں وہ کون ہے خدا سے کون مکان ہے مگر یہ بھی ظاہر
 ہے کہ کسی چیز کی ایک طرف سے دوسری طرف جانے میں اوسکی حقیقت نہیں بدل جاتی اسکے
 اوصاف اصلی میں فرق نہیں آجاتا آگ کو اس مکان سے اوس مکان میں لیجائیے
 تو نہ اوسکی حقیقت میں کچھ فرق پڑیگا نہ اوسکی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا سیلے یہ
 ضرور ہے کہ ہمارے ارادے میں جو بات ہو وہ وہیں کی بات ہو مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے
 ارادے سے بجز حرکات ظاہرہ و باطنہ اور کچھ در نہیں ہوتا مان وہ حرکات اکثہ
 اشیاء کے نجانے یا بگڑ جانے کے سامان ہو جاتے ہیں اسی طرح یوں سمجھیے کہ ارادہ خداوندی
 سے بھی یہی حرکات ارادیہ صادر ہوتے ہیں اور وہ حرکات عالم میں انقلاب کا باعث
 ہو جاتے ہیں یعنی کبھی موت کبھی حیات کبھی صحت ہے کبھی بیماری ہے کبھی کسی کی
 دولت ہے کبھی کسی کی توبہ ہے کبھی ہوا میں چلتی ہیں کبھی ٹہن جاتی ہیں کبھی آفتاب
 طلوع ہوتا ہے کبھی غروب ہو جاتا ہے اور اس طلوع و غروب کے باعث کبھی دن ہوتا
 ہے کبھی رات آ جاتی ہے کبھی گرمی ہے کبھی سردی ہے سب انقلاب ہو اسطہ یا
 بواسطہ خداوند عالم کے ارادے کے آثار ہیں اور کسی حرکت کی انتہا یا استداد یا عین حالت

حرکت کا تصور ہے وہ اسکی یہ ہے کہ ہر انقلاب کے لیے ایک حرکت کی ضرورت ہے جسکی ابتداء سے حالت سابقہ اور انتہاء سے حالت موجودہ منقلب ہو جاتی ہے ورنہ انقلاب احوال اور تبدیل حالات کی پھر کوئی صورت نہیں مان یہ مسلم کہ کبھی حرکت سے تبدیل مکانات ہو جائے اور کبھی تبدیل کیفیات اور کبھی تبدیل کمیات اگر ایک جاسے دوسری جا کو جائیے یا لیجائیے تو یہ حرکت مکانی ہے اور اگر چکی کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھائیے تو یہ حرکت کل کے حق میں حرکت مکانی نہیں حرکت وضعی ہے کیونکہ کل کا مکان وہی ہے جو تحصا البتہ اوپر نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں دائیں ہو گیا ہے جسکا حاصل وہی تبدیل وضع ہے مان اجزاء کے حق میں البتہ یہ حرکت مکانی ہے اور اگر گرمی کے بعد مثلاً سردی یا سردی کے بعد گرمی آئی تو یہ حرکت کیفی ہوئی اور اگر کسی کا چھوٹا سا قد بڑا ہو جائے تو یہ حرکت کمی ہوئی کیونکہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر ہے کہ جسکا قد دراز ہو گیا ہے اسکی شکل و صورت ہنوز وہی ہے جو تھی ورنہ یوں نہ کہہ سکتے کہ یہ شخص وہی ہے آخر اس قول سے کہ زید مثلاً بڑا ہو گیا او چنچا ہو گیا یا موٹا ہو گیا پھر کوئی یہی سمجھتا ہے کہ باوجود اس تبدیل قد و بدن کے کوئی ایسی بات ہے کہ اول سے لیکر اتناک بدستور مانی ہے اور حرکت میں بھی ہوتا ہے کہ منہ کے اول سے لیکر آخر حرکت تک بچھنبہ بانی رہتا ہے البتہ مکانات یا اوضاع یا کیفیات یا کمیات میں تغیر آتا ہے الغرض احوال بدلتے ہیں صاحب احوال نہیں بدلتا اگر صاحب احوال بھی بدل جائے تو پھر کوئی دیوانہ بھی اسکو حرکت نہیں کہتا اگرچہ تبدیل صاحب احوال ہی حرکت ہی کے سبب ہوتا ہے بالکل تبدیل قد و قامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے حرکت مکانی کی قسم نہیں مان یہ صحیح کہ حرکت مقدار کے لیے عالم اجسام میں سبب اگر ہے تو یہی حرکت مکانی ہے ایسے کہ اجزاء غذا کے بڑھنے سے قد بڑھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجزاء غذا کو اگر حرکت مکانی نہ ہو غذا منہ میں بنجائے یا جائے پر معدے سے آگے اطراف بد نہیں بنجائے

تو بچہ زیادتی قد و جسم کی کوئی صورت نہیں اور یہ خبر او کا دہر سے او و ہر جانا ہی
 حرکت مکانی ہے مگر یہ اُس شکل کا لمبا یا چوڑا چکلا ہو جانا البتہ اور حرکت ہے حرکت مکانی
 نہیں غرض بلحاظ تبدیل مکان اجزاء و غذا حرکت مکانی کا اقرار ضرور ہے اور اگر صورت کو
 مکانی کیسے تب بھی بلحاظ تبدیل مکان صورت حرکت مکانی ہوگی مگر بلحاظ تبدیل قد و قوت
 جو واقعی ایک تبدل الحافظ ہے بہر حال سوائے حرکت مکانی ایک اور حرکت کا اقرار ضرور ہے
 مگر ہر چہ بادا باد ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل اور انقلاب بدون حرکت
 منظور نہیں، مان انقلاب مذکور کی کسی قسم میں ہیں ایک تو وہ جو عین حرکت کے وقت
 ہوتا ہے یعنی جس قسم کی حرکت فرض کیجیے اُس قسم کا انقلاب ابتداء سے حرکت سے انتہاء
 حرکت تک برابر رہتا ہے مثلاً حرکت مکانی میں آن میں جدا مکان آتا جاتا ہے دوسرا
 وہ انقلاب جو بعد ابتداء حرکت یا بعد انتہاء حرکت محسوس ہوتا ہے یعنی پہلے سکون تھا تو اب
 حرکت عارض ہو گئی اور پہلے حرکت تھی تو اب سکون کی توجہ آگئی تیسرے وہ انقلاب جو
 کسی حرکت یا سکون کے باعث پیدا ہو جائے خود حرکت یا سکون کا انقلاب نہیں مثلاً کاغذ
 یا کپڑے کو چھٹاڑا لیے اور اسوجہ سے اسکی ہیئت سابقہ بدل جائے دائرہ یا مربع یا مثل
 جو کچھ تھی وہ شکل باطل ہو جائے اور دوسری دو شکلیں یا زیادہ اور نیے کاغذ یا
 کپڑے کے ٹکروں کو عارض ہو جائیں قبل حرکت وقت سکون اجزاء میں باہم کوئی ٹکرائی
 نسبت قرب و بعد تھی جسکے سبب اطراف کا قذ یا کپڑے کو ایک ہیئت عارض ہو رہی تھی
 بوجہ حرکت وہ نسبت زائل ہو گئی اسلیے وہ ہیئت بھی بدل گئی مگر اس زوال شکل اول یا حادث
 شکل ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے حالانکہ انقلاب موجود ہے اس سے زیادہ کیا انقلاب
 ہوگا کہ وجود سے عدم یا عدم سے وجود ہو جائے یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور
 حدوث میں یہ بات موجود اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہیے دوسرے
 وہ چیز جسکا ہر آن میں تبدیل بھی ہوتا جائے اور پھر حالت سابقہ حالت لاحقہ کے مشابہ بھی ہو

مشاہدہ کہ مک فی ہوتہ ہر آن میں جا امکان آتا جائے اور پھر دین نظر کہ مکان مشاہدہ
 اس وسعہ ہر دم کا نام ہے جو اجسام کے لیے ضروریہ یا اختیار مسامہ کا نام ہے جو حرکت
 قطع کیجاتی ہے یا اوس قلوب کا نام ہے جو ہر دم کے اجسام کے احاطے سے اذکار کی سطح
 سے اندر کے جسم کے مطابق پیدا ہو جاتا ہے اور یہ سب اسی میزان میں کہ تحت حرکت اجسام
 ایک کا انہیں سے زوال ہوتا ہے تو سنگا و سدا و سیاہی آجاتا ہے وسعہ ہر دم کا نام
 مذکور یا مسامہ مسطور کا اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہوتا ہے تو دوسرا ٹکڑا بھی ویسا ہی
 جسم کے لیے مائل ہو جاتا ہے بالحدیث کہ جس کے لیے یہ ضرورت ہے کہ تجد و انشال ہا کرے اور تجد
 بے زمانہ متصور نہیں کیونکہ تجد کے معنی میں ہر دم کی نئی پیدائش ہے چنانچہ لفظ جدید
 جسکو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں اس معنی کی صحت بر شام ہے عرض بیان جس کہ
 ہوگی و مان یہ بھی ضرور ہے کہ ہر دم ایک حالت جائے اور پھر ویسی ہی نئی حالت آئے
 اس ہر دم کی نئی پیدائش کو تجد و کئے ہیں اور چونکہ حالت سابقہ و لاحقہ مائل یکدیگر
 اور باہم مشابہ ہونگے تو اس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالات مشابہت الہما کو انشال
 کہتا ہے جب حقیقتہ حرکت معلوم ہو گئی اور تجد و انشال کے معنی معلوم ہو گئے تو اہل فہم
 کو یہ آپ معلوم ہو گیا ہوگا کہ ہر دم میں تجد و انشال ضرور ہے اور غلیل کثیر زمانہ درکار
 اور زمانے کے لیے اگر محدود و انتظر نہیں ہے تو ابتداء اور انتہاء کی حاجت ورنہ امکان تقسیم
 کی تسلیم سے چارہ نہیں اسیلے ہر حرکت کے لیے بھی ابتدا اور انتہاء ضرور ورنہ تقسیم ممکن
 مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حدوث امکان یا بطلان امکان یعنی اُن کے پیدا ہونے اور معدوم
 ہونے کے لیے نہ کوئی ابتدا نہ انتہاء نہ وسط بلکہ اوکا زوال اور حدوث آئی ہے جتنے
 ایک دفعہ ہی و نام ایک آن سے زیادہ اوس میں صرف زمین ہوتی جس کا نہ ابتدا ہو نہ انتہاء
 نہ امکان تقسیم کا نہ زمان تقسیم کی گنجائش ہی نہیں آن اور سے ہی کہتے ہیں جتنے تقسیم
 نہ ہو سکے اور نہ انتہاء ہے کہ ابتدا اور انتہاء اور وسط ہے تقسیم متصور نہیں اور وجہ اسباب بھی

کہ حدوث یا زوال اشکال آتی ہوتا ہے زمانی نہیں ہوتا یا یوں کیسے حدوث و زوال
 مذکور اقسام حرکت میں سے نہیں یہ ہے کہ اگر بہان حرکت ہوگی اور اسوجہ سے ایک نئے میں
 ابتدا سے انتہا تک فوجہ آئیگی تو بالضرور اشکال کو متحرک کتنا بڑیگا اور یہ بات ظاہر ہے
 کہ حرکت میں اگر تجدید ہوتا ہے تو احوال کا ہوتا ہے خود متحرک کا تجدید نہیں ہوتا بلکہ متحرک
 کا قبل حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہ موجود رہنا ضرور ہے چنانچہ
 ظاہر ہے یہاں سے وہاں تک جانے میں جانے والا قبل شروع حرکت موجود ہوتا ہے
 اور پھر اول سے آخر تک وہی کا وہی رہتا ہے مان مکانات بدلتے جاتے ہیں اسلئے
 در صورتیکہ حدوث اشکال یا زوال اشکال کو حرکت کہیں خود اشکال کو متحرک کتنا بڑیگا
 اور قبل حدوث اونکو موجود ماننا پڑے گا اور عین حالت زوال میں اونکے وجود کا
 اقرار کرنا پڑے گا مگر ہرچہ با د ابادیہ انقلاب اقسام حرکت میں سے گونشی پر بدون حرکت
 اس انقلاب کی کوئی صورت نہیں خود حرکت نہو پر اس سے پہلے حرکت ضرور ہوگی چنانچہ
 مثال قطع و برید کا غد و جار سے ظاہر ہے غرض جو انقلاب ہوگا وہ بوجہ حرکت ہی ہوگا
 مگر تین قسم کا انقلاب نہیں ہو دو انقلابوں کا انقلاب ہونا ظاہر ہے پر انقلاب اول جو عین حالت حرکت
 میں ہوتا ہو خود محسوس نہیں ہوتا کسی در فرق کی وجہ سے محسوس ہوتا ہو چنانچہ آہستہ حرکت میں خود
 بات واضح ہو رہی ہے کہ حرکت کی گاندھوں اور ٹھٹھوں کی سوئی کی حرکت یا انقلاب کی حرکت جو باوجود سرچ ہوگی وہ کچھ
 آہستہ معلوم ہوتی ہو بذات خود محسوس نہیں ہوتی مان باین لحاظ کہ کہی اپنے سے یا کسی اور سے
 اشیاء مذکورہ قریب ہو جاتی ہیں کبھی بعید انجام کار خواہ خواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہو
 وجہ اس ضرورت اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں یہی حرکت
 سرعہ او نہیں بھی غور سے دیکھئے تو احساس نہیں ہوتا کسی سطح مسطح پر جو بالکل مستوی ہو
 یعنی صاف مصفا ہو کسی کا بل درجہ کی مدور لو کو اگر حرکت دیکھئے تو در صورتیکہ حالت
 حرکت میں وہ لٹو ایک ہی نقطہ پر قائم رہے اور او دھراو دھراو نہ لٹے تو جس قدر وہ

حرکت سرخ ہوگی دینی ہی کم محسوس ہوگی بلکہ اوس حرکت کے آہستہ ہو جانے کے وقت
 بھی اگر احساس ہوتا ہے تو اوپر اوپر کوٹھنے کے باعث احساس ہوتا ہے مگر اس کا حاصل
 تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہین نہیں ہے اور اوپر
 کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہے سو اسی جلد جلد کے اختتام کے باعث احساس حرکت ہوتا ہے
 مگر غور سے دیکھیے تو یہ اوس انقلاب کا احساس ہے جو ابتدا و انتہا حرکت پر ہوتا ہے
 صین حالہ حرکت کا احساس نہیں چنانچہ بعد گذارش جلد خود ظاہر ہو گیا غلغلہ انقلاب
 کشتی اور جہاز کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود میٹھے والوں کو محسوس نہیں ہوتی
 خاصکر جب وقت کہ سوا افق ہو اور پانی میں توجہ نہ ہو بلکہ ہمان اور یہ تماشا ہے کہ
 اولٹا پانی یا کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے وجہ اسکی بجز اسکے اور کیا ہے کہ وہ انقلاب ہو
 صین حالہ حرکت میں رہتا ہے خود محسوس نہیں ہوتا اوسکے آثار البیہ محسوس ہوتے ہیں
 یعنی کسی کا قریب ہو جانا کسی کا بعید ہو جانا یا کسی سے جدا ہونے کی ملاقات اور اسی
 قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں مگر چونکہ یہ سب امور آثار حرکت میں سوائے حرکت اور کسی
 ان امور کا وقوع اور ظور متصور نہیں تو سبکو اقرار حرکت کرنا پڑتا ہے غرض یہ تمام
 انقلاب کہ نسبت بعید ہو گیا اور بعید قریب ہو سانسے تھا وہ غائب ہو گیا جو غائب
 وہ سانسے آگیا غلغلہ التباس اور انقلاب تمام عقلا کے نزدیک بالیقین وجود حرکت
 پر دلالت کرتے ہیں مگر چونکہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب حاصل
 حرکت ٹھہرا تو بیشک انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ حرکت موجب انقلاب
 مذکور کس قسم کی ہے مثلاً سرد پانی کی سردی اگر انقلاب بگرمی ہو جائے یا گرم پانی کی
 گرمی انقلاب سردی ہو جائے تو باین نظر کہ گرمی یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہے
 ہنکو یہ اقرار لازم ہے کہ حرکت موجب انقلاب مذکور حرکت کیفی ہے غلغلہ التباس
 دور کے رہنے والوں کی ملاقات کا حاصل قرب مکانی اہل ملاقات ہے یعنی بالمثل

دونوں کی جائے قرار پاس پاس ہے اس لیے جب بعد فراق وصال ہوگا تو جو جبہ
 حرکت مکانی ہی ہوگا ایسی ہی کسی کا غد کو اگر مدور یا مربع ترشین یا کسی کپسے کو
 کسی طرح سے قطع کریں تو یا پنجیال کہ گول شکل ہو یا مربع وہ سب اس لیے حاصل
 ہوئی ہیں کہ کاغذ یا کپڑے کے اجزاء یہاں تک ہیں کم نہیں زیادہ نہیں اگر مواضع
 معلوم سے متجاوز ہوئی یا دانتاں نہ ہوتی تو یہ شکل بھی نہوتی ہوگی یہ بات معلوم ہوتی
 ہے کہ اس انقلاب کا باعث حرکت مکانی ہے کیونکہ یہاں وہاں مکانات ہی کی نسبت
 کہہ سکتے ہیں الغرض ہر انقلاب حاصل حرکت ہوتا ہے اگر قسم انقلاب ہوگی معلوم ہو جائے
 تو جو حرکت باعث انقلاب ہو وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے اس صورتیں ہم
 اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانے تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک زمانے کے
 اوسکی اور شکل ہو گئی جیسے پانی ہوا ہو جاتا ہے یا سو اپانی بن جاتی ہے تو ہمو بالضرور
 یہ بات تسلیم کرنی پڑیگی کہ اس شے کو حسمہ کہ فی الشکل اصل تھی علیٰ ہذا القیاس
 اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانہ تک موجود رہے بعد وہ ہو گیا تو ہمو خواہ مخواہ
 اس بات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ حرکت عدمی اوس موجود کو حاصل تھی یعنی ہر دم و لحظہ
 ایک عدم زائل ہوتا تھا و دوسرا نیا عدم اوسکو لاحق ہوتا تھا اگر توال عدم حصول
 وجود ممکن نہیں آپس میں ہی اقرار لازم ہو کہ حالت وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک نیا
 وجود لاحق ہوتا تھا غرض تجد و امثال وجود کا اقرار کرنا پڑے گا مگر مان شاید کسی کو یہ
 حلیان پیش آئے کہ یہ اقرار اوس وقت لازم ہے جبکہ اور کسی حرکت سے اس انقلاب کی
 تفسیح نہ ہو سکے یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکال کا غد و کپسے کا تبدیل ہو جو حرکت
 مکانی ہے اور خود اشکال از قسم مکان و مکانیات نہیں ورنہ مکان و مکانیات
 پر عارض نہ ہو سکتیں چنانچہ تقریر جواب سے یہ بات معلوم ہو جائیگی ایسے ہی تبدیل
 وجود و عدم سوا حرکت وجودی یا عدمی کسی اور حرکت کے باعث ہوا سکا جواب

اول تو یہ ہے کہ جب تبدیل وجود و عدم تجویز کر لیا جاوے تو پھر وہ امر کا تسلیم کرنا لازم
 ہے ایک تو خود وجود و عدم جو پہلے تھا اور اب حاصل ہو گیا دوسرے کیفیت وجود
 و عدم جسکو شکل وجود و عدم کہتے ہیں اول کا حال تو اس تجویزی سے ظاہر ہے اور دوسری
 بات کی یہ وجہ ہے کہ جیسے جسم غیر متناہی یا بعد غیر متناہی میں سے اگر فرض کر دو
 موجود ہوں جسم متناہی یا بعد متناہی نکالیں تو یہ ضرور ہے کہ اس متناہی کا انتہا
 کسی احاطے میں ظہور کرے وہ احاطہ بشکل کرہ ہو یا بشکل مخروط و کعب یا بشکل منار
 و اسطوانہ ہو یا بشکل دیوار عرض کوئی نہ کوئی شکل بالضرور عارض ہوگی اسی
 ہی وجود غیر متناہی میں سے ہر ایک غیر متناہی ہوتا چند بار آشکارا سوچا اگر کوئی وجود
 کا ٹکڑا متناہی اور محدود جدا کر لیا جائے تو بیشک اسکی تحدید اور ادسکا انتہا
 کسی نہ کسی احاطہ کے زیرِ بین ظہور کرے گا یہ احاطہ ہی ہمارے نزدیک کیفیت وجود ہے
 اور جو احاطہ عدم متناہی ہو تو کیفیت عدم اور اسی کو ہم شکل وجود و عدم کہتے ہیں جب
 یہ بات مسلم ہو چکی تو آگے سینے جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی ممکن نہیں خواہ
 ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو اور پھر بوجہ تفتیح و تفریق ایک ٹکڑا
 دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطے میں داخل ہو جائے خواہ یوں ہو کہ پہلے اور
 احاطہ تھا اور پھر بوجہ سیلان اجزاء ایک احاطہ میں سے ٹکڑے دوسرے احاطے میں
 داخل ہو جائے جیسے موم کو کبھی گول کر لیں کبھی چبٹا یا مشک کا پانی ٹپکے یا ٹھلیا
 میں سے لیں ایسے ہی احاطہ وجودی بھی بے حرکت وجودی متصور نہیں خواہ
 احاطہ اول ہو یا دوسرا ہر حال جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی محدود مفروض
 میں ممکن نہیں ایسی ہی ابد تسلیم لائناہی وجود احاطہ وجودی و عدمی بے حرکت
 وجودی و عدمی متصور نہیں سوا اگر اشکال و تقطعات بہ اند و شیر و خود اقسام مکان
 و مکانیہ ہیں مگر تو ان مکان میں تو اشکال وجود و عدم بھی خود اقسام وجود و عدم یا منظر و فاست

و عدم بین سے نہیں کیونکہ منظوفت ظرف کے احاطے میں ہو اگر تا ہے خود اوسکو
 محیط نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکال کا خذ وغیرہ اُنکو محیط ہوتے ہیں اسی
 اسی اشکال و وجود و عدم اُنکو محیط ہوتے ہیں اور اگر مربع کا خذ کو کسے کہہ دوں
 بنا سکتے ہیں اور کعبہ موم کے ٹکڑے کو فی دل کہہ کر بنا سکتے ہیں مابعد غیر تنہا ہی میں
 ایک جسم تنہا ہی پیدا ہو جائے تو اوسمیں سے پہلے جسم تنہا ہی ایک جسم تنہا ہی جدا
 معلوم ہونے لگتا ہے اسی ہی قطع پرید خداوندی اور مالش و مستقامت و قدرت اور بکا
 خالق مطلق یہ سب منتسری وجود تنہا ہی اور وجود غیر تنہا ہی میں کر سکتی ہے
 لیکن جیسے اشکال کا خذ وغیرہ کا وجود بالاستقلال نہیں کا خذ وغیرہ کے وجود کے
 ساتھ اُنکا وجود ہے ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجیے انکا تحقق بھی وجود
 کے تحقق کے ساتھ ہے لیکن جب خود اشکال کے لیے وجود مستقل نہیں تو انکا تبدیل
 بھی مستقل نہیں ہو سکتا بلکہ صاحب شکل میں اول وہ تبدیل ضروری ہے جس سے
 تبدیل اشکال ضرور ہو سہرہ تبدیل اسی حالت کا تبدیل ہوگا جسکے بقا و بقاء و شکل
 اول مرتبہ ہے مگر یہ تبدیل اور بقا اصل میں اوس حرکت اور سکون کا ثمرہ ہے
 جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے خواہ بعد حرکت انفصال ہو جائے جیسے قطع
 پرید میں ہوتا ہے یا اتصال باقی رہی جیسے موڑنی توڑنی اور مٹی رلنی وغیرہ
 متصور ہے بالجمہ شکل کوئی حقیقی چیز نہیں ایک امر اعتباری ہے اجزاء کے اتران
 اور بچھ اُتران اجزاء کی تنہا ہی یعنی انتہا سے ایک کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے یا ان
 کو شکل کیفیت انتہا وجود کا نام ہے جو ہر ارون طمع متصور ہے ہر حال اگر حرکت
 مکانی ہوگی تو شکل بھی احاطہ مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی
 وجودی ہی ہوگی اور جب ہر حرکت پر اسی قسم کے احاطے کی امید ہے تو اُس شکل ہی
 اُس حرکت کا نہیں معلوم ہو سکتا ہے اسی لیے تبدیل اشکال وجودی میں حرکت وجودی

تسلیم کرنا ضروری دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت وجودی نہ ہوگی تو کوئی حرکت قبل
مرتبہ وجود بخیز کرتی پڑیگی اسلئے کہ انقلاب احوال تو بعد حرکت ہی منظور ہے اور
ہی ان انقلاب ہے تو یہی انقلاب وجود و عدم ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ
وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں کیسے ہو سوا حرکت وجودی اور کسی طرح
متحرک سمجھیں تو یہ بھی ضرور ہے کہ اسکو اول موجود سمجھیں نہ نہ سوا اسے حرکت وجودی
انقلاب وجود و عدم متصور نہیں اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جسکو
ازلی اور ابدی کہہ سکیں اگر احتمال غلط ہے تو زمین و آسمان کو اکب وغیرہ
کی طرح اور وہ اس وہم غلط کی یہ ہے کہ جسے سبب انگین کہولین یہ اشیاء
نہ کورہ برابر موجود ہیں نہ اسے وجود کا ابتدا دیکھنا نہ انتہا آیا مگر اہل فہم خود سمجھتے
ہو گئے کہ ہمارا نہ کھینا اسباب کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی انکے وجود کے لیے
کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو مان ان اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور فنا زاد
ہونا البتہ اسباب پر شاہد ہے کہ انکے وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے تفصیل اس
اجمال کی یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے
سے متبصر ہے کہ موجود ہونے سے تو اتنی بات ثابت ہوئی کہ ایک شے واحد جسکو
وجود کیسے سبب میں ایسی طرح مشترک ہے جیسے زید عمر بن مثلاً انسانیت اور انسان
داسپ و غیرہ میں حیوانیت اور حیوان داسپ و غیرہ میں نشو و نما اور نشو و نما
کے اشیاء یعنی نامیات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلال
وجود جسکو موصوفیت کہتے تو بجا ہے اور اس کے مقابلے میں عدم استقلال وجود کو
جو سوا اوصاف اور کہیں نہیں ہوتا اگر بوجہ فیتہ تعبیر کیجیے تو زیبا ہے بانی
موصوفات اور اوصاف سے اوپر چلیے تو پھر سوا وجود اور کوئی امر مشترک
نظر نہیں آتا مگر اسکا اشتراک بھی مثل اشتراک مشترکات مذکورہ ہے اسلئے زمین

آسمان کو دیکھیے یا انسان جو ان کو وجود کا ہونا میں تسلیم مان باوجود اس
 اشتراک کے ایک دوسرے سے متبیز بھی ہے اور ظاہر ہے کہ تمیز بے خصوصیت متصور نہیں
 ایسے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جد ہی بات ہو ہم ان خصوصیات ہی کو شروع
 رسالے میں حقیقتہً اشیاء کہہ آئے ہیں اوس اپنے کہنے کو یاد دلا کر مکر یہ عرض
 کرتے ہیں کہ نامونکی بناؤ انہیں خصوصیات پر ہوتی ہے اسی لیے بغرض تمیز و تخصیص
 ناموں کو بولتے ہیں اگر یہ کہیں کہ زید آیا تو آنا چونکہ ایک امر عام کثیر الوجود ہے
 ایسے آئے واسطے کی تمیز اور تخصیص کے لیے زید کہا تھا کہ اور کسی کا اشتباہ نہو اس سے
 ہر کوئی سمجھ گیا سو گا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر دلالت ہی نہیں کرنا کیونکہ
 بعد خاص عام ہوا یہی دلالت کرے تو تخصیص تقسیم و وزن لازم آئیں مان یہ صحیح کہ
 خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے مثلاً انگر کہہ
 اور کرتا با ہم متبیز ہیں وجہ تمیز یہ تفاوت شکل ہے وہ شکل ہی سبھی بانگر کہہ و کرتا ہے
 کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں یہی وجہ ہے کہ کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آئیں وہ
 انگر کہہ اور کرتا ہی کہلائے گا مگر یہ شکل جو سبھی بانگر کہہ و کرتا ہے اپنے وجود میں دوسرے
 مستغنی اور مستقل نہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہو اور یہ شکل موجود ہو جا
 ایسے تصور میں بھی ہم ہی رہتی ہے جب شکل مذکور خیال میں آئیگی تو کپڑے وغیرہ کا
 تصور ہی ضرور ہی آئے گا ایسی ہی جب زید عمر کا تصور آئے گا بدن گوشت پوست کا
 تصور ہی ساتھ ہی آئے گا مگر چونکہ زید عمر وغیرہ نام ہا ہے بنی آدم موقع تخصیص و تمیز میں
 بولنے ہیں تو ان کا سبھی وہ شکل جسمانی ہوگی یا شکل روحانی یعنی وہ خصوصیت جس سے
 ایک روح دوسری سے متمیز ہے اور مشترک کو سما و اسماء مذکورہ کہیں گے اسکے بعد یہ
 گذارش ہے کہ آسمان و زمین و کواکب وغیرہ اشیاء قدیم الوجود ہیں جن کا وجود
 ایک انداز واحد پر نظر آتا ہے اور کسی نے انکے وجود کا ابتداء نہیں دیکھا اور ان اشیاء

جنکا وجود بشہادت حواس خود یا بشہادت مخبران صادق ایک زمانے سے شروع
 ہوا ہے بالیقین وجود مشترک ہے اور سواد وجود و خصوصیتیں بھی ہیں جنکو سمار
 اسرار نامہ کو رکھیے بلکہ ان خصوصیتوں کے اوپر جنکو سمار اسرار معاومہ کیے اور جو
 کے نیچے اور بہت سی خصوصیتیں ہیں جنکو مراتب مختلفہ کا اسمی سمجھنا ضرور ہے مثلاً
 جسمیتہ یا نذرانہ رنگ وغیرہ بہت ایسے امور ہیں جو آسمان و زمین و کواکب وغیرہ
 میں مشترک اور بالاینہ لفظ آسمان و زمین وغیرہ سما سے عام ہیں اور وجود سے
 خاص مگر چونکہ ہر خاص کے اوپر ایک عام لینے امر مشترک ہوتا ہے اور برابر ہیں اور
 شریک تو وقت ذکر لفظ خاص بیشک شرکار امر مشترک سے تخصیص منظور ہوگی اور وہ
 لفظ خاص بیشک ایک اسم ہوگا جسکا اسمی و خصوصیتہ ہے مگر خصوصیتہ کسی درجہ کی کہ
 بنو بیتہ امر مشترک کے ایک ایسی چیز ہوگی جسکا لاحق ہو جانا اور جدا ہو جانا دونوں
 منظور ہو گئے یہ نہیں ہو سکتا کہ خصوصیتہ بنیبتہ امر مشترک میں ہو چنانچہ ظاہر ہے اور نہ
 یہ ہو سکے کہ جزو امر مشترک ہو ورنہ امر مشترک اور خصوصیتہ عام خاص نہیں مساوی
 ہو جائیں لینے ہواں ایک ہواں دوسرا بھی ہو آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا
 جزو اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا اور اگر علیحدگی ٹھہری تو نہ وہ کل رہی نہ یہ جزو
 رہی مثلث یا مربع کا ایک ضلع بھی علیحدہ ہو جائے تو نہ مثلث نہ کور مثلث رہی نہ
 مربع نہ کور مربع اور نہ وہ ضلع جو علیحدہ کیا گیا جزو مثلث و مربع ایسی ہی اگر کسی
 سہ دری یا پچھدرہ کا ایک در علیحدہ کر لیا جائے تو نہ وہ سہ دری مشارالہ سہ دری
 کھائے نہ وہ پچھدرہ نہ کور پچھدرہ اور نہ وہ در جو علیحدہ کیا گیا ہے سہ دری یا پچھدری
 کا جزو کہا جائے دوسے لیکر الے غیر النہایت جتنے اعداد ہیں ان سب میں آونکے
 ماتحت کے اعداد داخل ہیں اگر ان ماتحت کے اعداد کو آونکے علیحدہ کر لیں تو پچھدر
 اعداد مشارالہ باقی نہیں رہتے مثلاً دس میں ایک دو یا زیادہ کو اگر کم کر لیں

نو پھر اوسکو وس کہنا غلط ہے یا جامہ میں سے ایک ہاتھ اُگر قطع کر لیں تو پھر اسکو
 یا جامہ نہیں کہہ سکتے اور اگر کہیں باوجود کمی اجزاء مشہورہ اوس لفظ کا بولنا جو
 کل کے لیے تجویز کیا گیا ہے شائع ہے تو اوسکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی
 رہتا ہے یا نہ کہ وہ اہل اعتبار کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا اوسکی لیے
 غرت میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا اور جو کچھ باقی ہے اوسکو کل کے ساتھ
 باوجود اتنی مناسبت کے کہ اوسکا جزو ہوا کرتا ہے کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہوا کرتی
 ہے اسلئے وہ ہی لفظ بول دینے میں جو کل کے لیے مقرر ہے ورنہ اہل فہم کے نزدیک
 وہ بولنا اصلی نہیں ایک عجیبی زبی بات ہے مثلاً پیسے دو پیسے پنہ کے روپیہ کو اگر روپیہ
 کہہ دیتے ہیں حالانکہ روپیہ کے پورے سولہ آنے ہوتے ہیں اور یہاں نہیں ہوتے تو اسکی
 یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے پنہی اٹھتی اور چوائی ہوتی ہیں اور انکے لیے جدا جدا
 نام مقرر ہیں پیسہ دو پیسہ کی کمی کے لیے کوئی نیا نام نہیں پر با اینہم کل کے ساتھ صورتہ
 میں توافق اور تشابہ اسی لیے کھوٹے روپیہ کو سوا درافون کے جو کوئی دیکھتا ہے
 پورا روپیہ سمجھتا ہے علی ہذا القیاس انگرکہ میں اگر آستین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء
 ہوں جنکے ہونے پر بھی انگرکہ ہی کہنے جاتے ہیں تو اسکی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے نقص
 انگرکہوں کے لیے کوئی جدا نام نہیں تجویز کیا گیا اور باوجود نقصان مذکور صورتہ میں
 مشابہت باقی یہ بات کہ اس قسم کے لیے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا وجہ اسکی یہ ہے
 کہ اس قسم کے اشیاء بجاۃ اختیار و قدرہ اہل اعتبار میں سے کوئی نہیں بناتا چنانچہ
 ظاہر ہے الحاصل کل اور خبر میں ایسا ارتباط نہیں جو ایک دوسرے سے جدا ہو جائے
 مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے ایسی ہی اشیاء اور انکے اوصاف خانہ زاد
 میں بھی ایسی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے مثلاً چار کا زوج ہونا اور تین کا طاق ہونا
 شعاون کا نور ہونا جسم کا مسکانی ہونا حرکات کا زمانی ہونا رنگ کا قابل دیدار ہونا

اور آواز کا قابلِ اشتماع ہونا ایسا نہیں کہ کسی زمانے میں کسی موقع اور محل میں
 اسے جہاں چاہے مان اوصاف مستعار جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی
 اور دودھ کی قفلیوں کی سردی اور اونکا جادو لبتہ قابلِ زوال ہوتے ہیں اور
 وجہ اس بیوقوفی کی یہی ہے کہ یہ اوصاف اصل میں اشیاء مذکورہ کے اوصاف
 نہیں ہوتے مستعار ہوتے ہیں اوصافِ اصلہ وہی ہوتے ہیں جو اوروں سے مستعار
 ہوں خانہ زاد ہوں دھوپ کا زمین میں آگ سے مستعار ہونا اور گرمی کا پانی میں
 آگ یا آفتاب سے مستعار ہونا اور سردی اور اساد چاؤ کا دودھ کی قفلیوں میں
 برت سے مستعار ہونا سب کو معلوم ہے اور اگر کہیں اوصافِ اصلہ کا زوال معلوم
 ہوتا ہے تو اول بسا اوقات اس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصافِ مستعار کو اوصافِ
 اصلہ اور اوصافِ خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں دوسرے اوصافِ اصلہ کبھی بوجہ غلبہ
 اوصافِ مستعار ان کے تلے مستور ہو جاتے ہیں دیکھنے والے بوجہ غلطی ان کو زائل
 سمجھ لیتے ہیں اگر باین نظر کہ پانی کی سردی اور سیلان عالم اسباب میں کسی غیر
 مستعار نظر نہیں آتے اسکی نسبت دودھ خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اوسکو
 آگ یا برت کے سبب گرم باجھا ہوا دیکھ کر یوں سمجھیں کہ وہ دودھ خانہ زاد
 زائل ہو گئی تو یہ اپنی نظر کا قصور ہے وہ دونوں زائل نہیں ہوتے بلکہ گرمی مستعار
 اور انجھا دوسٹ گردان کے تلے دب گئے ہیں بھی وجہ ہے کہ بحر و زوال گرمی و
 انجھا و مذکور دونوں وصف مذکور ایسی طرح نمایاں ہو جاتے ہیں جیسے آفتاب و قمر ہے
 ابر کے ہٹ جانے کے وقت اور اونکا نورینے غیس سے استعارہ کی حاجت نہیں ہوتی حاصلِ تقریر ہے
 کہ اوصافِ اصلہ اور خانہ زاد ممکن الزوال نہیں چنانچہ اونکا اصلی اور خانہ زاد ہونا
 اسکے لیے شاہد ہے مان اور اوصافِ عرض کے تلے دیکھا جاتی ہیں جو ان کے مخالفت اور ضد
 ہوتی ہیں جیسے سردی کے حق میں گرمی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اوصافِ اصلہ بھی

اپنی موصوفات کا پچھنا نہیں چھوڑتے تو خصوصیات مذکورہ کو نسبتہ امر مشترک جیسے
 عین یا جز نہیں کہہ سکتے تھے ایسی ہی منجملہ اوصاف اصلیت بھی نہیں کہہ سکتے اب
 جز اسکے چارہ نہیں کہ خصوصیات مذکورہ کو نسبتہ امر مشترک منجملہ اوصاف مستعار
 سمجھیں اور اسوجہ سے انکے امکان زوال کے متقدّم ہوں کیونکہ اسپین کوئی رابطہ
 ذاتی نہیں فراہم کرتا اصلیت نہیں جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہر اتفاقی اجتماع
 ہے یعنی دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہو گئی ہیں جیسے اس اجنبیت کے باعث زمین سے
 نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے ایسی ہی خصوصیات معلومہ بھی امر مشترک
 سے جڑا ہو سکتی ہیں اس صورت میں خصوصیات زمین و آسمان و کوکب وغیرہ
 یعنی ان ناموں کی مسمیٰ جنکوان اشیاء کی حقیقہ ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہیے
 اور جو زمین و آسمان و کوکب وغیرہ میں باہم اجتماع اتفاقی ہو گا اور ایک
 دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہونگے یہ خصوصیتیں وجود کے حق میں وصف مستعار
 ہونگے پایون کہ وجود ان خصوصیات کے حق میں صفہ مستعار ہے مگر طلب و استعارہ
 کے لیے ضرور ہے کہ مستفید اور مستعار اور مستعار بہ قبل استعارہ سب سے پہلے سے موجود ہوں
 یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل اجزاء یا اوصاف اصلیت شروع وجود ہی سے
 ساتھ ہوں کہ کل قبل اجزاء موجود نہیں ہو سکتا علیٰ انہذا القیاس
 موصوف قبل اوصاف اصلیت نمود نہیں کر سکتا ورنہ چار اور تین
 کے لیے قبل زوجیت و فردیت وجود کے کوئی صورت نکل آتی مگر مان یہ مسلم کہ
 آفتاب اور آؤسکا نور اور زمین قبل روشنی زمین جو آفتاب سے
 مستعار ہوتی ہے موجود ہونی چاہئیں ایسی ہی آگ اور آؤسکی حرارت اور پانی
 قبل اسکے کہ پانی کو آگ سے گرم کرین موجود ہونے ضرور ہیں ایسے ضرور ہے کہ یہ
 خصوصیتیں پہلے سے جدی کیے ساتھ قائم ہوں اور وجود کسی کے ساتھ قائم ہو

اوسکے بعد نو بیہ استعارہ اور جاریہ وہی کے آئی مگر جب یہ سمجھ رہی تو پھر ہکا بڑی
 انصاف ارباب کا اقرار ضرور ہوا کہ خصوصیات مذکورہ کا وجود کے ساتھ لاحق ہونا
 اور وجود کا خصوصیات معلوم کے ساتھ مجتمع ہونا ایک انقلاب عظیم ہے جسکے برابر
 عالم بین سوا اسکے کہ وجود سے عدم میں جانا ہو اور کوئی انقلاب ہی نہیں کیونکہ
 عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے اور سوا اسکے اور سب
 انقلاب اسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آئے ہیں زمین اگر مشورہ ہوتی ہے اور بوجہ
 زوال خلیہ و ظہور نور انقلاب نظر آتا ہے تو اوسکے ہی منہ میں کہ نور زمین وجود میں
 آیا پانی اگر آگ سے گرم ہو جاتا ہے اور بوجہ زوال حروری و حصول گرمی انقلاب نظر
 آتا ہے تو اوسکا ہی حاصل ہے کہ پانی کی گرمی وجود میں آئے کوئی شخص اگر ایک
 مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور رقصہ منقلب ہو جاتا ہے تو اوسکی حقیقتہ
 بھی یہی ہے کہ اوس شخص کا اوجھا ہونا موجود ہو گیا عرض اصل انقلاب یہی ہے کہ
 عدم کے بعد وجود آئے یا وجود کے بعد عدم آدباے مگر جب انقلاب معلوم کو انقلاب عظیم
 مانا تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اس انقلاب کا باعث ہوئی ہوگی کیونکہ انقلاب
 بے حرکت متصور نہیں چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ہے مگر وہ حرکت عظیمہ سب کتون میں
 پہلی حرکت ہوگی کیونکہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول ہے سو وہ حرکت کیا ہے
 موجودات کی طرف سے حرکت وجودی اور موجود کی طرف سے حرکت ایجادی موجودات
 کی جانب سے حرکت ہوگا اور موجود کی جانب سے تحریک اس تحریک کا نام تعلق ارادہ
 خداوندی ہے اور اس تحریک کا نام زمانہ وجود عمر اشیا کی درازی اور کوتاہی حقیقتہ
 میں اس حرکت کی درازی اور کوتاہی ہے اور اس حرکت ہی کے سبب زمانے کا احساس
 ہے ورنہ اپنے وجود میں حرکت نہ ہوتی تو پھر زمانے کی احساس کی کوئی صورت تھی اور
 حدوث اور عدم کی کوئی وجہ مثل ذات و صفات خداوندی کائنات کا وجود بھی

ازلی اور ابدی ہوتا کیونکہ ابتدا اور انتہا زمانی ہے تجدد وجود متصور نہیں
 خدا کے وجود کے لیے جو یہ ابتدا اور انتہا نہیں تو یہی وجہ ہے کہ زمانہ یہ حرکت اور تجدد
 نہیں اُس کے وجود کو قرار ہے سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا تو ہمسیم بھی ازلی
 اور ابدی ہوتے اس صورت میں جس میں وجود کو قرار ہوگا اُس کے معدوم ہوجانے کی
 کوئی صورت نہیں اور جس میں کا وجود متحکم اور متحد ہوگا یا یوں کہو اُس کو
 وجود میں حرکت ہوگی تو اُس کا معدوم ہوجانا بھی ممکن ہوگا اور معدوم ہو کر اُس کا
 موجود ہوجانا بھی ممکن ہوگا کیونکہ حرکت میں بھی تعاقب اور تجدید و انشال ہوا کرتا ہے
 حرکت مکانی میں تعاقب اکٹہ ممانکہ ہوتا ہے ایک گیارہ دس دس یا ایسا ہی آگیا اس صورت
 میں اگر کسی حد پر حرکت تبدیل ہو سکون ہو جائے تو پھر وہ پارہ ابتداء حرکت متصور ہے
 اور اگر زمین پر حرکت کر کے پانی میں گھسی جائے تو پھر پانی سے نکال کر زمین پر آسکتی
 ہیں اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینہ کے مقابل ہو جائے گا تو پھر اُس کے
 مقابل ہو کر گائے کی صورت میں اب جائے غور ہے کہ در صورت معدوم ہوجانے اشیاء موجودہ
 بوجہ انقلاب معلوم قرار حرکت وجودی تو ضروری ٹھہرا اب اس عدم کو اگر بوجہ سکون
 کہیں تو یہ معنی ہوں کہ شیء معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی مگر جیسے حرکت مکانی میں
 ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے اور پہلا مکان جاتا ہے ایسی ہی حرکت عدمی میں ہر دم
 نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا اور اس بوجہ سے ہر دم ایک نیا وجود آئے گا اور
 اس بوجہ سے نادم حرکت وہ شیء موجود معلوم ہوگی مگر چونکہ حرکت اصل میں عدمی تھی جبکہ
 یہ معنی ہوئے کہ مثل حرکت فی المكان حرکت فی العدم تھی تو وقت سکون کسی عدم پر
 وہ شیء ٹھہر جائیگی اور اس لیے احساس وجود موقوف ہو جائے گا اگرچہ اس احتمال کا
 بطلان خدا نے چاہا تو آگے معلوم ہو جائے گا اور اگر اس عدم کو بوجہ تبدیل مسافت
 کہیں تو یہ معنی ہوں کہ جیسے زمین میں پانی سے گھسی جاتے ہیں اور پانی میں سے زمین کا

کل آتی ہیں ایسی ہی کہی پانی سو انجانہ کہی سو پانی سو جاتی ہے غرض ہوا
 سے مابین آئی تو ہوا ایسے معدوم ہو گئی اور مابینت ہو آئینہ میں آئی تو آئینہ معدوم
 ہو گئی مگر یہ صورت اوس عدم میں جاری نہیں ہو سکتی جسکے بعد کسی قسم کا وجود باقی
 رہے اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اوس عدم میں ہے جسکے بعد کائنات کو فنا و گلی ہو جاوے
 اور شل عدم سابق لاحق آدبالی یہ بات اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک قطر
 آئینہ رکھا ہو اور ایک منہ کوئی ذمی شکل ہو پھر بوجہ حرکت ذمی شکل یا حرکت آئینہ
 ایک کو دوسرے سے تقابل حاصل ہوا اور اسوجہ سے عکس ذمی شکل اوس آئینہ میں
 موجود ہو جائے اور آخر کار بوجہ حرکت متضاد ایسے وہ ذمی شکل یا وہ آئینہ اوپر سے
 او دھڑک جائے اور وہ تقابل زائل ہو جائے اور اسوجہ سے وہ عکس پر معدوم ہو جاوے
 ایسی ہی صفات جناب باری کو خود اوسکی ذات کے ساتھ ایک طرف قائم ہیں بوجہ تحریک
 ارادہ ذاتی آئینہ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہوا اور وہ حرکت ہی یا اور حرکت باعث
 زوال تقابل ہو جاتی ہو اور اسوجہ سے شل عدم سابق عدم لاحق میں آتا ہوا نقص
 فنا و گلی اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے اور اس صورت میں یہ بات بھی بنی رہتی ہے
 کہ قبل حرکت نہ کہ اور مسافت دونوں کا وجود ضرور ہے اور اس صورت میں ذات و
 صفات خداوندی کا دوام و ثبات اور ذات و صفات کائنات کا حدوث اور تجدید
 ہی موجب ہو جاتی ہیں رہی یہ بات کہ انطباع و انعکاس اشکال مناسبت خداوندی
 کا ہوتا ہے اسکی تحقیق خدا نے چاہا تو آئندہ کیسی بیگنی منتظر باید ہو مگر ہر چہ باد اباد حسن
 ظاہر کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے ہیں ایسے ہی نہر بار بار
 لاکھ بار غیر متناہی دفعہ ان دونوں کا تقابل متصور ہے اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ
 ہمیشہ ایک نحو کمال وجود یا کمال عدم باقی رہے کیونکہ مسافت وجود غیر محدود ایسے
 حرکت غیر محدود متصور ہے جسکے یہ معنی ہونگے کہ ایک نحو ہمیشہ سے ہمیشہ تاک ہوتا ہے

اور اوس شو کی ابتدا ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں علیٰ ہذا القیاس اون اشیاء کو
 جنکو انکس فی الوجود یا حرکت فی الوجود میسر نہ آتی بلحاظ دوام اشیاء ابدی الوجود
 یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ معدوم رہیں ورنہ خود عدم کو دیکھیے تو بنظر تحقیق وہ
 مسافہ حرکت نہیں ہو سکتا کیونکہ متحرک اور مسافہ حرکت کے لیے دونوں ضروری ہیں
 اور ظاہر ہے کہ عدم خود کو فی خیر نہیں بلکہ ہوسے ہی کو عدم کہتے ہیں اور جب حرکت
 فی عدم متصور نہ ہو تو عدم کے لیے بذات خود بے لحاظ موجودات متحرک فی الوجود
 دائم غیر دائم نہیں کہہ سکتے علیٰ ہذا القیاس خدا کی ذات و صفات بھی اگر ابدی کہلاتی
 ہیں تو بلحاظ دوام موجودات متجددہ باقیہ الی الابد ابدی کہلاتی ہیں ورنہ وہ ان
 بھی یہ حرکت وجودی اور تجدید وجود جو صحیح ابدیہ و دوام ہو سکے متصور نہیں الفرض الیکبار
 تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنہ و روزخ میں ابدی
 تاک رہنا جیسا اہل اسلام اور اہل کتاب وغیرہ کہتے ہیں سب ممکن معلوم ہوتے ہیں
 ہاں کسی شو کا ازلی ہونا جیسے حکماء یونان کو نسبتہ افلاک وغیرہ خیال ہے البتہ
 خلاف عقل سلیم ہے وجہ اسکی یہی ہے کہ ہر حرکت کے لیے ابتدا ضرور ہے البتہ انتہاء ضرور
 نہیں کیونکہ حدوث اور پیدائش کی بنیاد حرکت پر ٹھہری اور حدوث اور پیدائش
 کے لیے ابتدا ضرور ہوا تو حرکت کے لیے ابتدا اول ہوگا ایسے وہ پہلی حرکت جسکو زمانہ کہیے
 بیشک ماضی کی جانب تنہا ہی اور حدوث ہوگا البتہ انتہاء کی جانب لاتناہی متصور
 اور کیون نہ وجہ ضرورتہ ابتداء وہ حدوث محتاج سب میں پہلی حرکت میں ہوتا ہے
 اور حوادث باقی کا حدوث اوسی کا ثمرہ ہے چنانچہ کسی قدر معلوم ہو چکا اور باقی اور
 باقیہ میں خدا نے چاہا تو معلوم ہو جائیگا اور جب حدوث مذکور موجب ابتدا ہوا تو
 باین نظر کہ حرکت میں سن اولہ اسے آخرہ بھی حدوث ہوتا ہے تو اگر اسے غیر انتہائیہ
 چلی چلیں تو اسے غیر انتہائیہ حدوث ہی کا اقرار ہے گا کوئی ایسا امر تسلیم کرنا نہ پڑیگا

مسکو مخالفت حدوث نہ کور کہ سکین جو اصل حقیقتہً مرکبہ ہے مان اگر ابتدائی مابستہ
 جو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں کیونکہ حدوث کے لیے اول عدم ضرورت اور کے بعد
 وجود لاحق ہوتا ہے سو در صورتہً ازلیہ یعنی لائتہائی فی الماضی عدم اول کی کوئی صورت
 نہوگی القصد حدوث کے لیے عدم وجود و دروزن کی ضرورت ہے ہر باینطور کہ اول عدم
 ہو پھر وجود مگر ازلیہ میں نفی عدم اول ہوتی ہے اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سابق
 کی مخالفت ہے اور ابدیہ میں اثبات وجود لاحق ہوتا ہے اور یہ اثبات مثبت شرط ثانی یعنی
 وجود لاحق ہے نہ مخالفت اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابابہ ممکن ہے اور
 ازلیہ ممکن نہیں اور ازلیہ وجودی کائنات کو میسر نہ آئے تو زمانہ کی ازلیہ کی کوئی صورت
 نہیں کیونکہ زمانہ تو حرکت اول کا نام ہے جو سوا حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے
 کیونکہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی چیز میسر نہیں آسکتی اور وہی حرکت باینوجہ کہ ہر کسی
 ذات کے اندر موجود ہے ہر کسی کو بحسبان محسوس ہوتی ہے اور اسی کی کمی بیشی کو دور
 اور اوپر کہہ سکتے ہیں اور اسی حرکت کو میزان اور مقیاس اور پیمانہ و دیگر حرکات بنا رکھا ہے
 وہ حرکات خواہ از قسم اعمال بنی آدم وغیرہ ہوں یا حرکات اجسام دیگر کہ نہ کہیں ہی اپنی مجسوسہ کی
 مقدار ہو سکتا ہو والا اور تسبیح باینوجہ کہ خود از قسم مدیات ہی مدیات کے لیے مقدار ہو سکتا ہو مگر ہر چیز کے
 خود ایسی چیز ہے جو مساحت کے قابل ہو تو ذریعہ مساحت اور تشابہ قابل ساتھ ہوتی ہو سلیس چیز کہ
 درذاتیات میں سو بہن تو ذریات کو اچھے وسیلے سے قول سکتے ہیں القصد یہ حرکات کا زمانہ ہی پائش کرنا اور اثبات
 کو لیے دلیل کا اس ہے کہ زمانہ بھی از قسم حرکات ہے اور یہ احساس زمانہ جو ہر کسی کو حاصل ہے
 اس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے اور یہ حرکت وجودی اور رہے ہے کہ ایک
 متحرک اور ایک متحرک ہے اسی میں تشابہ حرکت وجودی نہیں ملنے
 جاری طرح اور کا وجود متحدہ اور حادث نہیں درنہ حرکات کا تسلسل لازم آئے علاوہ
 یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حرکت وجودی میں متحرک فیہ تو خود وجودی ہو گا اگر اودکی

ذات میں حرکت وجودی ہو تو یوں کہ وجود کے لیے اور وجود سے ہوا اسکو وہی اسم تسلیم
کر سکتا ہے جو گرمی کے لیے اور گرمی اور سردی کے لیے اور سردی اور نور کے لیے اور نور
تسلیم کر سکتا ہے غرض متحرک فیہ کی جانب تو احتمال حرکت وجودی ممکن ہی نہیں رہتا مگر
اوسکی جانب سے اگر قبل حرکت مذکور حرکت وجودی کو تسلیم کیجیے تو قطع نظر تسلسل مذکور وجود
سے پہلے وجود ماننا پڑے گا سو اسکو وہی اسم تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو
گرم کہہ سکے اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد دیکھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے اور تلخی سے
پہلے کسی چیز کو تلخ حاصل رہے کہ اس عالم کی موجودات میں حرکت وجودی موجود ہے بلکہ
اوس حرکت پر ہی اس عالم کے وجود کی بناء ہے چنانچہ ناظر فہیم کو منشا میں سابقہ اس بات کے
سمجھنے کے لیے کافی ہیں اور سو اس کے توضیح انتشار اللہ اور ہوتی جاتی ہے مگر چونکہ ہر حرکت
کے لیے قبل حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے یہاں بھی قبل مرتبہ حرکت ایک متحرک
اور ایک متحرک فیہ ایسی چاہدیں چلی اندر حرکت وجودی نہور نہ قبل وجود اشیا و اول
اشیا کا وجود اور قبل حرکت وجودی وہی حرکت وجودی مانتی لازم ہوگی حساب کو کوئی قائل
تسلیم نہیں کر سکتا مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکت وجودی نہوگی تو پھر خواہ مخواہ
انہی ذات میں قرار وثبات ماننا پڑے گا اور ان کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑیگا ایسے کہ
اونکی ذات میں بھی اگر کوئی تجدید یعنی حرکت وجودی ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے
نہوں تو اوکا وجود بھی خانہ زاد نہوں شمار ہو یعنی کسی معطلی کی عطا ہو جسکے ایجاد سے
موجود ہو گئی ایجاد نہ کرتا تو موجود نہوتے سو اسمین اول نوبہ دشواری کہ ایجاد سے پہلے ایجاد
لازم آئیگا دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوتا ہے اس صورت میں حرکت
وجودی سے پہلے حرکت وجودی نکلی گی چوتھے یہ بات ہر ایک قائل کیا جاہلون کے نزدیک
واجب التسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لیے کوئی نہ کوئی دینے والا ہوتا ہے اس صورت میں وہ بھی
غلط ہو جائیگی کیونکہ اس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدید

پہلے جب تجد و لازم آیا تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجد دین بھی یہی بات ہوگی کہ اول
 سے پہلے اور ایجاد اور وجود اور تجد ہو اور اس سلسلہ میں یہ سلسلہ ملا پہلے سے وجہ اسے لا غیر تھا
 یہ سلسلہ ملا یعنی تسلسل نامہ لازم آیا تو عطاؤن کا ایسا سلسلہ نکلا جس کے لیے کوئی اصلی
 دینے والا نہیں اگر ہین تو نہ ہا رہی چیز کی اور وں کو مستعار دینے والے ہین تینے
 جیسی رات کو نہ ہین ہین نور عطا و قمر ہوتا ہے اور قمر ہین عطا و قمر ہا یہی در صورت
 مرقومہ اسے لا غیر النہایت ایسے سلسلے کا ماننا پڑیگا جس میں مستعار چیز کا اشارہ ہوتا چلا جائے گا
 ایسے کہ عطا اُسی چیز کو کیا کرتے ہین جو اول اپنے پاس ہوتی ہے پھر جب اپنے پاس ہی
 وجود مستعار ہو خانہ زاد نہ ہوتا اگر اور وں کی داد و پیش کی توبہ آہنگی تو اوہ ہین سے
 دینے کی توبہ آہنگی بالجملہ یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شے کے لیے کوئی معطی ہو ایسے تسلسل
 تینے مراتب عارہ کا غیر محد و ہونا بھی باطل ہو گا گوئی حد ذاتہ غیر محد و اور غیر متناہی ہونا
 باطل نہ ممکن ہو بلکہ غیر سے دیکھیے تو ہر محد و کے لیے اول ایک غیر محد و ضروری ہے
 ورنہ تجد یہ کیسی ہوگی اور ہر مفید کے لیے ایک مطلق واجب ہے ورنہ تفہید کیسی کر دگی۔
 غرض تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ نہ پیش آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ
 کہ غیر متناہی اور غیر محد و کا وجود محال ہے ممکن نہیں اگر باعث بطلان تسلسل بطلان
 لاتناہی ہوتا تو وجود کا غیر محد و ہونا جسکو خالق کی مدد سے ہم بدلائل قطعیہ ثابت
 کرتے ہین ہرگز ممکن نہ ہوتا چہ جائیکہ ضروری مطلق ہذا القیاس معلومات خداوندی
 کی لاتناہی جسکو تمام عقلائے تسلیم کر لیا ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتے اور زمانے کی ازلیتہ
 اور ابدیہ کا کوئی قائل نام نہ لیتا حالانکہ حکماء یونان سب کے سب اس کی ازلیتہ اور
 ابدیہ دونوں کے قائل ہین گو بعد غور اور وجہ سے زمانہ کی ازلیتہ باطل ہو چکا ہے
 نظراں اوراق گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے بالجملہ اگر لاتناہی اور غیر محد و ہونا ثابت
 محال ہوتا تو کوئی قائل اسکو ہرگز ہرگز بخیر نہ کرنا چہ جائیکہ اسبقہ موانع کثیرہ ہین ایک

اس کے بطلان سے

جماعت کثیر یا لاتفاق مان لیتی اسلئے کہ جو وصف خاصہ زائد ہوتا ہے جیسے ذہن سے خارج
 اس سے جدا نہیں ہوتا ایسے ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا اسلئے کہ جب نہ
 نہ کو عطا وغیرہ ان خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہو گا یا بذات خود موجود ہو گا یہ تو ممکن
 نہیں کہ وصف ہو کر بذات خود موجود ہو کیونکہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے
 ورنہ وصف کتنا غلط اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذات خود موجود ہوگی اُس کو ہر طرح استغنا
 حاصل ہو گا کسی قسم کی احتیاج کسی کی طلب نہ اُس کو نہ تو در نہ اُس کا بذات خود موجود
 ہونا غلط ہو گا آخر بذات خود موجود ہونے کے تو یہی مسئلہ ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا
 کسی بات میں حاجت نہوا اسلئے جو نہ وہی کتنا پڑے گا کہ وصف مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنی موصوف کا
 معلول ہے اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے موثر سے اور معلول اپنی علت سے کس طرح جدا نہیں ہو سکتا اور اثر
 اوصاف مذکورہ اور ان کے موصوفات میں یہ ارتباط ہوا کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا تو یہ کیونکر ہو سکتا
 کہ ایک نہ ہن میں جائے اور دوسرا باہر رہ جائے اور اگر یہ خیال ہو کہ ذہن میں کوئی شے بذات خود نہیں جاتی انکی تالیف
 اُس کا عکس نہ ہن میں جاوے کر ہوتا ہے سو کیا عجیب ہے کہ در ذہن کی اصل میں ارتباط ہو
 حکوس میں ارتباط ہو مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلم ذہن ہی جیسی موصوفات معلوم
 ہوتی ہیں ایسے ہی اوصاف ہی ذہن ہی سے معلوم ہوتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے اشکال تو آئینہ
 میں منعکس ہوتے ہیں آوازیں اور خوشبو میں آئینہ میں منعکس نہیں ہوتی ذہن میں
 بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا بلکہ تمام
 معلومات کے لیے خالق کن فیکون نے ایک بھی ذہن بنایا ہے جسکو کوئی عقل کہتا ہے کوئی
 قوت علمی نام رکھتا ہے یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لیے آنکھیں ہیں آوازیں کے لیے کان
 موصوفات کے لیے مثلاً ذہن ہے تو اوصاف کے لیے کچھ اور مگر جب اوصاف موصوفات
 سب کے سب ایک سے ذہن سے معلوم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ
 معلوم کا عکس نہ ہن میں آجائے تو بالضرورت مثل انعکاس آئینہ تقابل کی ضرورت ہوگی

وصف خاصہ زائد ہوتا ہے جیسے ذہن سے خارج
 جدا نہیں ہوتا ایسے ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا
 اسلئے کہ جب نہ نہ کو عطا وغیرہ ان خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہو گا یا بذات خود موجود ہو گا یہ تو ممکن
 نہیں کہ وصف ہو کر بذات خود موجود ہو کیونکہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے
 ورنہ وصف کتنا غلط اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذات خود موجود ہوگی اُس کو ہر طرح استغنا
 حاصل ہو گا کسی قسم کی احتیاج کسی کی طلب نہ اُس کو نہ تو در نہ اُس کا بذات خود موجود
 ہونا غلط ہو گا آخر بذات خود موجود ہونے کے تو یہی مسئلہ ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا
 کسی بات میں حاجت نہوا اسلئے جو نہ وہی کتنا پڑے گا کہ وصف مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنی موصوف کا
 معلول ہے اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے موثر سے اور معلول اپنی علت سے کس طرح جدا نہیں ہو سکتا اور اثر
 اوصاف مذکورہ اور ان کے موصوفات میں یہ ارتباط ہوا کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا تو یہ کیونکر ہو سکتا
 کہ ایک نہ ہن میں جائے اور دوسرا باہر رہ جائے اور اگر یہ خیال ہو کہ ذہن میں کوئی شے بذات خود نہیں جاتی انکی تالیف
 اُس کا عکس نہ ہن میں جاوے کر ہوتا ہے سو کیا عجیب ہے کہ در ذہن کی اصل میں ارتباط ہو
 حکوس میں ارتباط ہو مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلم ذہن ہی جیسی موصوفات معلوم
 ہوتی ہیں ایسے ہی اوصاف ہی ذہن ہی سے معلوم ہوتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے اشکال تو آئینہ
 میں منعکس ہوتے ہیں آوازیں اور خوشبو میں آئینہ میں منعکس نہیں ہوتی ذہن میں
 بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا بلکہ تمام
 معلومات کے لیے خالق کن فیکون نے ایک بھی ذہن بنایا ہے جسکو کوئی عقل کہتا ہے کوئی
 قوت علمی نام رکھتا ہے یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لیے آنکھیں ہیں آوازیں کے لیے کان
 موصوفات کے لیے مثلاً ذہن ہے تو اوصاف کے لیے کچھ اور مگر جب اوصاف موصوفات
 سب کے سب ایک سے ذہن سے معلوم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ
 معلوم کا عکس نہ ہن میں آجائے تو بالضرورت مثل انعکاس آئینہ تقابل کی ضرورت ہوگی

تینے جیسے آئینہ اور عکس میں انعکاس کے لیے قابل بینا آئنا سا سا منہ و رقبہ ایسی ہی
 وقت انعکاس میں اور معلومات میں قابل ضرورت ہو گا مگر یہ بھی نہ ہر جہ کہ جب سر مشق
 اور وقت غائب اور زمین اور مبادی ایسا ہے کہ بدائی ہوتی ہی زمین نور وقت قابل بھی
 اوصاف مذکورہ اپنی موصوفات کے ساتھ ہونگے اور جوہر قوم نمایاں ہون اور ان کے
 بھی لازم آئے گا۔ یہ کہ اصل ہو گا کہ موصوفات کے علم سے ان کے علم اور موصوفات کے
 تصور سے ان کا تصور جدا نہیں ہو سکتا اس صورت میں اگر لاتناہی اور غیر محدود ہونا
 بذات خود محال ہو تو یہ مسئلہ ہون کہ احتمال اور بطلان لاتناہی اور اطلاق اور عدم تحدید
 وصف ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں کچھ تفریق مذکور لاتناہی کے تصور کے ساتھ
 ساتھ اس کے احتمال کا تصور ہو گا جو وسیلہ دلائل استحضار کی حاجت ہو گی جو اثبات عملا کی
 جائز تفسیر کو، جو کا پڑا ہمیشہ لاتناہی کے تصور کا اتفاق رہا ہے اور اس کے احتمال کا کبھی تصور نہ آیا
 اور اس کے بطلان کی اصلاً اطلاع نہ ہوئی علاوہ بریں یہ بات تو خود واجب التیاسم ہے
 کہ ہر محدود کے لیے اول ایک غیر محدود چاہیے چنانچہ اسی بنا پر یہ مقید کے لیے ایک مطلق
 کی ضرورت پڑی ایسے کہ چہ اس ضرورت کی وجہ ہے کہ تحدید کے لیے خارج از احاطہ
 تحدید از قسم داخل احاطہ تحدید ہو و ضرور ہے درغیر مسئلہ ہون کہ فعل تحدید کے لیے باوجود
 وقوع کوئی محل نہیں جس پر تحدید کو واقع کیسے اور مفعول تحدید قرار دیکھے اور ظاہر ہے
 کہ مقید میں بھی تحدید ہوتی ہے مگر صوبت مقید کے لیے ضرورت مطلق یا نقصانے تحدید
 ہوئی تو بیشک ہر تنہا ہی کے لیے قبل تنہا ہی ایک غیر تنہا ہی چاہیے جس میں تحدید کے
 جاری کرنے کے سبب ایک تنہا ہی اور محدود حاصل ہو جائے اس صورت میں اگر کوئی
 بعد غیر تنہا ہی تسلیم کر لیا جائے جیسے مثلاً یہ غلابوڑ میں آسمان کے پنج بین معلوم ہوتا ہے
 اور ملک ہے یونان میں سے اشراقیین اس کو بعد منظر اور عکس ہے اہل اسلام میں سے
 شیعہ میں اس کو بعد موہوم کہتے ہیں اور مکاران اجسام ان دونوں کے نزدیک ایسا

نام ہے تو در صورتہ تسلیم قول حکماء مذکورین اگر بعد مذکور کو غیر متناہی کیسے تو گو حکماء
 مذکورین اسکی لاتناہی کو تسلیم ہی نہ کرتے ہوں مگر حقیقتاً اسے قاعدہ مذکورہ یہ بات مطابق
 عقل انی رہیگی اور اجسام محدود کے محدود ہونے کے یہ منسے ہونگے کہ یہ اجسام بعد
 غیر متناہی میں سے استقدر بقدر میں سمائی ہوئی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بعد مذکور
 کو کہتی ہی دو رنگ تصور کرو مگر پھر بھی عقل حقیقتہ میں کو اور بھی آگے تصور کرنے کی
 گنجائش باقی رہتی ہے اور ہر شکل کو حقیقتہ چاہو بڑا کر کے تصور کرنا ممکن ہوتا کیونکہ عقل
 کا کام ایجاد معلومات نہیں اخبار معلومات ہے اگر بعد غیر متناہی نہیں متناہی ہے تو عقل
 کی یہ مجال تھی اسکی حقیقتہ کو بدل دیتے اور متناہی کو وقت غیر متناہی کر دکھلاتے
 باقی رہنا اشکال کا بڑا چھوٹا کر لینا اگر عقل ذہن کا کام سمجھیں اور اسوجہ سے عقل
 کی طرف سمت ایجاد معلومات رکھیں تو اس وہم کی مدافعت کے لیے یہ گذارش ہے کہ شکل
 کیفیتہ کا نام ہی کہتے نام نہیں جو بڑی چھوٹائی کا دسم قابل لحاظ ہوشہر اس معانی
 ہے نینے شکل حقیقتہ میں ایک حامل تحدید ہوتی ہے اگر شکل سطح ہے تو یہ منسے ہیں کہ ایک
 خط یا دو خط یا تین یا چار یا پانچ خطوں کے احاطے میں مثلاً سطح محدود ذاتی ہوتی ہے
 دائرہ میں مثلاً ایک خط اور اسی طرح شکل میں دو خط اور مثلث میں تین مربع میں چار
 محسوس میں پانچ خط محیط ہیں علیٰ ہذا القیاس مسدس سبع وغیرہ کو خیال کر لو اسطرح
 اجسام کی تحدیدات کو خیال فرمائیے اور سو اجسام و سطوح اور اقسام وجود کی تحدیدات
 کو لحاظ فرمائیے جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سینے جیسے ذی شکل میں تحدید واقع
 ہوئی اسطرح خود اشکال میں تحدید تصور نہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شئی
 محدود پر اس نام کا بولنا روا ہے جو قبل تحدید روا تھا بعد تحدید دائرہ و مثلث
 سطح محدود کو ویسی ہی سطح کہے جاتے ہیں جیسے قبل تحدید مذکور یہ نام اس پر بولا
 جاتا تھا اور اس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نام سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہو گیا

بلکہ اسی نام کا بولا جاتا ضرور ہے ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں مگر
ظاہر ہے کہ خط مستقیم کو اگر قطع کر لیں اور دو یا تین نو سین بنالین تو پھر مائل قطع
لینے تو سون کو دائرہ و تین کہہ سکتے مثلاً ۱۱ التباس مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر محدود
عظیمہ کر لیں تو پھر مثلث مربع نہیں کہہ سکتے اگر اشکال مذکور بنجائے گیات ہوتے
تو بیشک قابل تقسیم ہوتے ہیں بعد قطع نام ساہن پر سور ساہن بولا جاتا مگر جب اشکال
مذکورہ قابل تقسیم نہ ہوں تو بڑا ہونا چھوٹا ہونا بھی تصور نہوا ورنہ تقسیم مذکور بالضرور
لازم آئیگی اور بڑی چیز کی قطع کے بعد چھوٹی چھوٹی اسی قسم کی چیزیں بنالین گے
الحاصل اشکال بذات خود موصوفہ ہوتا ہی دکھائی نہیں دے شکل کی کوتاہی دکھائی
اوسکے ساتھ ملحوظ رہتی ہے وہی بڑا ہوتا ہے وہی چھوٹا ہوتا ہے ہنہ پتہ تقدیر شکل سے
اوسکا محدود ہوتا ہے اوسکی کوتاہی پر نسبت محدود دکھائی یا غیر محدود کے شاہد ہے
اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کھائی ہی خواص گیات میں سے ہے ہن شکل بذات
خود ان باتوں سے بغیر ہے الغرض ذو شکل بڑا ہو یا چھوٹا ہو شکل واحد لائق ہو سکتی ہے
چنانچہ روپیہ کی سطح پر جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے ملکہ وکٹوریہ کی شکل کا
منقش ہونا اور اوسکا اوسکی تصویر ہونا ہے اسبات پر شاہد کہ یہ شکل اور ملکہ کی شکل
ہر پنج واحد ہے ورنہ ہم ہرگز نہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہہ سکتے کہ یہ ملکہ کی
شکل ہے اور نہ شکل ملکہ کی تفصیل کے سمجھ لینے کا باعث ہو اگر تائینے کوتاہی اور
کھائی اگر اشکال کے حق میں اوصاف ذاتی ہیں خانہ زاد ہونی تو بیشک بڑی شکل
اور ہوتی اور چھوٹی شکل اور ہوتی اور یہ تصور ہونا ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز
مکن نہوتا اس صورتہ میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کر دیا کسی کو
چھوٹا بلکہ اونکی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ معنی ہیں کہ کبھی عقل شکل واحد کو بڑی
نوی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے کبھی چھوٹی کی اگر خود اشکال بذات خود کوتاہ

دکھان ہوتی تو ہرگز یہ تصرف ممکن تھا اس صورت میں جو چیز بذات خود چھوٹی یا بڑی
 ہوگی اور سکو عقل بطور خود تصرف کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا کر سکیگی مان غلطی
 البتہ ممکن ہے مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں جنہیں دلائل کو دخل نہ ہو غلطی وہ بھی
 ایک جہان کی جہان کو ممکن نہیں اس صورت میں اگر احتمال غلط فہمی ہے بھی تو ادھر ہی
 ہے کہ بعد نہ ہو تو تنہا ہی ہو غیر تنہا ہی ہو بلکہ دیدہ بصیرت اور عقل حقیقت شناس کو
 اسباب غلطی کے سیل کھیل سے پاک صاف کر کے دیکھیے تو بشہادۃ مضامین سابقہ یوں
 معلوم ہوتا ہے کہ بعد مذکور بیشک ایک امر واقعی ہے اور وہ بھی غیر تنہا ہی ہے تنہا ہی
 نہیں کیونکہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو ہرگز قابل
 انکار نہیں ہوتا بعد مذکور محسوس ہونا تو ظاہر ہے اس پر اسکو شل درکات احوال ایک امر
 غیر واقعی سمجھنا اگر تھا تو باین نظر تھا کہ در صورت وجود تنہا ہی تو یوں نہیں ہو سکتا کہ
 اجسام بھی ابواسہ خالی نہیں الیاد اجسام کو بھی الیاد ہی کہتے ہیں پھر اس پر جسم میں
 ایک نئی تحدید موجود ہے اس صورت میں اگر بعد متنازع فیہ محدود اور تنہا ہی ہو انودہ
 تحدید خاص جو اسکو حاصل ہوگی اگر مقتضائے ذات بعد ہوگی تو جیسے ہر قطرہ میں پانی پانی
 اپنے پانی کی حقیقتہ موجود ہے ایسے ہی چھوٹا بعد ہو یا بڑا جسم کے ساتھ یا جدا بعد پانی اپنے
 حقیقتہ بعد اور ذات بعد ہر جامو موجود ہوگی اور اس سبب سے وہ تحدید بطرز خاص جو
 اسکی ذات کا مقتضائے ہر جامو موجود ہوگی اور اسلئے اجسام مختلف التحدیدات میں وہ
 تحدید موجود ہوگی اور اجتماع المتناہیین اور اجتماع المتباہیین لازم آئے گا کیونکہ
 تحدیدات مختلف بیشک باہم مختلف ہیں اور غیر تنہا ہی یوں نہیں ہو سکتا کہ بعد غیر تنہا ہی
 خود متحقق الوجود اور محال ہے مگر جب غیر تنہا ہی کا استحالة ہی غلط ہو گیا تو پھر بعد مجرب و
 مذکور کے غیر تنہا ہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے بلکہ مقتضائے تقریر تحدیدات اجسام
 محدودہ کے لیے ایک غیر تنہا ہی ضرورت تھا اگر بعد مجرب و کو تسلیم نہ کیے تو پھر اس تحدید کی

درستی کی کیا صورت ہوگی اقلقہ بعد اجسام محدودہ بعد تنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوگا
اجسام کے ساتھ وہ بعد ایسی طرح لاحق معلوم ہوتا ہے جیسی حرکت کثرتی یا نشین کے
ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے بعد اجسام غیر بعد مجرور نہیں جو دو بعدوں کے حلول کا احتمال
ہے مانع تسلیم بعد مجرور ہو سکے بلکہ وہ ایک ہی بعد ہے کبھی جدا لگا ہوا مشہود ہوتا ہے کبھی
اجسام کے ساتھ ملحوظ ہوتا ہے ورنہ خود اجسام کی حقیقہ کو ٹٹولے تو بعد کا نام و نشان نہیں
اجزا و غیر منقسمہ کسی قدر بعد میں اکٹتی ہو کر جسم کہلاتے ہیں اتصال مشہود بعد مجرور کے علاوہ
اور اقتراف اجزا جو وقت تقسیم نظر آتا ہے وہ اجزا و غیر منقسمہ کی بدولت ہو ورنہ اتصال مذکور
اصل اور خاتمہ زاد ہوتا تو جیسے بعد مجرور تنازع فیہ میں اوسکا زوال محال نظر آتا ہے
ایسی ہی اجسام میں بھی اوسکا زوال یعنی انقسام کے وقت انقراج اور انقطاع محال
ہوتا کہ چونکہ اوصاف خاتمہ زاد قابل زوال نہیں ہوتے چنانچہ کمالات و قرات ظاہر ہو چکا ہے
احکام ہندسی مثل احکام کرات و مکدیات و مخروطات و غیرہ مجسمات اور احکام دو اہر و
ثلثات و مربعات و غیرہ مسطحات سب اسی اتصال بعدی تک رہتے ہیں خود اجسام اور
غیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے اور اسلئے دلائل ہندسی کو اسلئے سے اجزا و غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا
ایسا ہے جیسا بوسیلہ حرارتہ خارجی پانی کے بروودہ ذاتی کو باطل سمجھنا خلاصہ تقریر یہ ہے
کہ پانی کی حرارتہ جو آگ کا فیض ہوتا ہے مرتبہ ذات تک نہیں پہنچتی اور پرچی اور پرچی
ہے یہی وجہ ہے کہ آب گرم بھی آگ کے ٹھکانے میں ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں اگر حرارت
آب گرم مزبہ ذات تک پہنچ جاتی تو پھر آگ کے کچھ جانے کے بہہ بیٹھے تھے کہ حرارتہ سے حرارتہ
زائل ہو گئی اسلئے کہ کچھ مین حرارتہ ہی جاتی رہتی ہے اصل مسببہ نہیں جاتی اور ظاہر
کہ حرارتہ سے حرارتہ کا زوال متصور نہیں اگر متصور ہے تو اور زنی متصور ہے رہا پانی کا
سیلان یعنی بہنا اور بہنا اور سکون فریل حرارتہ کیسے تو لازم یہ تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان
ہوا کرتا آگ میں باوجود سیلان حرارتہ کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان آگ کو

بہا ہندسی پر مبنی ہے

بہا ہندسی

بہا ہندسی

دونوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہے

عطر کا دینا خود اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ سیلان قریب حرارت نہیں ہو سکتا
 ہو ہوا پانی کے مرتبہ ذات کی برودت ہو جو بیشک بوجہ مخالفت ذاتی حرارت کے ازالہ بقدر مقدار
 کر سکتی ہے علاوہ برین برودت آب ذاتی ہے چنانچہ چوٹے سے اوتارنے کے بعد خود بخود
 بے استفادہ غیر پانی ٹھنڈا ہو جاتا اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے ورنہ جیسے حرارت کے لیے
 آگ سے الٹا کیا جاتی ہے برودت کے لیے کسی اور سے الٹا کی توتہ آتی بالکلہ اوصاف خالص
 کسی اور سے مستعار ہوتے ہیں نہ اونس کے زوال کا احتمال ہوتا ہے اون کے حصول میں نقطہ
 ذات موصوف ہی کافی ہوتی ہے اور وہ اسے استقامت کی ضرورت نہیں پڑتی ایسے
 یہ نہیں ہو سکتا کہ آب کی برودت طبعاً ازل ہو جائے اور نہ یہ ہو سکے کہ حرارت آتش آب
 کے مرتبہ ذات تک پہنچ جائے ورنہ قطع نظر اجتماع المتضدین اوصاف مرتبہ ذات سینے
 صفات دائمہ کے حصول میں اور وہ اسے استقامت کی ضرورت ہو مگر یہ ہے تو پھر طبیلان
 برودت مذکور کی کوئی صورت نہیں مگر جیسے یہاں حرارت عارضہ مرتبہ ذات تک نہیں
 پہنچ سکتی اور اس وجہ سے برودت طبعاً او کو عین حالت حرارت میں موجود کہنا پڑتا ہے
 باطل نہیں کہہ سکتے ایسی ہی اتصال خارجی جو بوجہ بعد اجزاء غیر منقسمہ پر عارض ہو جائے
 مرتبہ ذات تک نہ پہنچے گا اور اس وجہ سے اس انفصال طبعاً خود ازاں کو جو احسن
 مذکورہ کو حاصل ہے عین حالت اتصال میں مانتا پڑے گا باطل نہ کہہ سکیں گے اور اتصال
 مذکور مرتبہ ذات تک نہ پہنچا تو احکام و لوازم اتصال مذکور بدرجہ اولیٰ مرتبہ ذات اجزاء
 تک نہ پہنچے گی اس صورت میں یہ کہنا بیشک ایک مغالطہ ہو گا کہ نزویہ قائمہ کے احکام
 میں سے یہ ہے کہ وتر کا مربع و دونوں ساقوں کے مربع کے برابر ہو پھر درصورتیکہ دونوں
 ساقین و وتر و وتر کی ہوں تو لازم یوں ہے کہ وتر کے اجزاء کی تعداد استفادہ ہو کہ
 دوسو کا جز ہو تا کہ اوس کا مربع یعنی دوسو و دونوں ساقوں کے مربع کی جو ہر ایک سو
 برابر ہو حالانکہ دوسو کے لیے کوئی جز صحیح نہیں اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملائیے تو اول

یہ دشواری ہے کہ جسے او غیر منقسمہ کے انقسام لازم آئے گا اور کسی جزو کو غیر منقسمہ
 منقسم ہونا لازم آجائے گا دوسری یہ دشواری ہے کہ صحیح مع الکسر کا
 بعد و بعد و صحیح نہیں ہو سکتا جو دوسو کو کسی عدد صحیح مع الکسر کا
 بعد و کہیں الغرض دوسو کے لیے کوئی جزو نہیں اور مواضع حکم زیادہ قائمہ مذکور ہو گیا
 اور اس کا کوئی جزو ہو گا کہ انہ القیاس اور استدلال کو خیال فرمائیے وہ مثال ہے
 ہوتی کہ زیادہ ایک شکل بعد متصل ہے مرتبہ ذات اجزاء میں اس شکل کا ہونا دیکھا ہی ہے
 جیسا مرتبہ ذات آب میں حرارت کا ہونا و مان اگر حرارت کو مرتبہ ذات رسائی نہیں تو
 یہاں بھی شکل زیادہ کو مرتبہ ذات تک رسائی نہیں چنانچہ یون بھی ظاہر ہے کہ شکل
 مذکور اجزاء کے مرتبہ ذات میں نہیں فقط بعد ہی تک رہتی ہے بلکہ بعد متصل میں بھی
 مرتبہ خارجی ہی میں سمجھنی چاہیے و نہ ذات بعد سے یہ شکل بعدی نہیں ہو سکتی سارے
 بعد کے بھی یہی شکل ہوتی اور قطعات بعد کے بھی یہی شکل ہوتی اس صورت میں احکام
 شکل مذکور مرتبہ ذات اجزاء سے کہیں دور جا پڑی کیونکہ شکل مذکور مرتبہ ذات بعد سے
 خارج ٹھہری اور بعد مذکور مرتبہ ذات اجزاء سے خارج ٹھہرا تو پھر احکام شکل اگر مرتبہ ذات
 جا پڑے تو مرتبہ خارجی کو مرتبہ ذات آب تک جانے سے کون مانع ہے و مان تو ہر قدر
 پایا بھی نہیں جاتا بلکہ یون کیسے کیسے ہائی اور ہوا قابل حرارت آتش ہیں اور آتش چراغ
 مثلا نکل ہو جائے اور بجھ جانے کے قابل ہے مگر یون نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی نکل
 ہو جائے اور بجھ جانے کے قابل ہیں ایسے ہی اجزاء و اتصال بعد کے قابل ہیں جو وصف
 بعد ہے اور بعد اشکال مذکورہ کا قابل ہے مگر یون نہیں کہہ سکتے کہ اجزاء مذکورہ بھی
 اشکال مذکورہ کے لیے قابل ہیں چنانچہ ظاہر ہے اگر اجزاء میں یہ قانیہ ہو تو ہر فرد میں
 اور ہر طرح سے ہو بعد سے بعد ہے ہون جب ہو اور اکٹھے ہون جب ہو گا انہ القیاس
 محل سکون اور مسافت حرکات بھی یہی بعد فرد ہوتا ہے سکون مکانی ایک مکان میں

قرار کو کہتے ہیں اور حرکت مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں سو جن دلائل میں حرکات کے ذریعے سے اجزاء غیر منقسم کو باطل کیا جاتا ہے اُن کو بھی مثالاً ہی سمجھیے اسلئے کہ حرکت کے ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے اس صورت میں احکام مسافت اور احکام متحرک جدا سے ہونگے ورنہ لازم آتی دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں اور دونوں ہی سے مسافت ہوں اور یہ بات ایسی ہے جیسے فرض کیجیے ضرب واحد ہو اور پھر زید و عمرو دونوں ہی ضرب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں یا زید اور وقت زد و کوب دونوں ہی ضرب ہوں اور دونوں ہی طرف زد و کوب ہوں القصد مسافت طرف حرکت ہوتی ہے اُسکو متحرک نہیں کہہ سکتے اسلئے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اُسکے لیے کوئی اور مسافت نہ ہو یعنی وہ مسافت بذات خود مسافت ہو ایسی نہ جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہیں ورنہ تسلسل مذکور لازم آئے گا کیونکہ اس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا ایک امر متعارف خانہ زاد ہوا مگر اس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ وہ بذات خود ساکن ہو حرکت اُسکو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اُسکو متحرک کہہ سکیں مان بطور طریقہ تعلق حرکت کا مضائقہ نہیں بلکہ اسکا امکان ضرور ہے ورنہ مسافت ہی کیوں کہیے سو یہ بات بعد مذکور میں بالیقین موجود ہے اُسکی طرف تصور حرکت بھی نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ حرکت ہو اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکتا واجب التسلیم ہے ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت نہ ہوگی یہ بات مقرر ہو چکی تو اُسکو بھی مثالاً ہی سمجھو کہ چکی کی حرکت میں مثلاً کنار و نکمی جانب حرکت مریض ہوتی ہے اور کبلی کی جانب بطی یعنی کم اس صورت میں کنار و نکمی طرف سے اگر بمقدار ایک سہ ذریعہ غیر منقسم کے حرکت ہوگی تو بیچ کی طرف سے اُس سے کم ہونی چاہیے اور نظر ہر سہ کے کمی بے انقسام اجزاء تصور نہیں جس سے اُنکا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے اور وجہ مثال ہونے کی یہی ہے کہ اجزاء غیر منقسم مسافت حرکت نہیں خود متحرک

اجزاء غیر منقسم کو باطل کیا جاتا ہے اُن کو بھی مثالاً ہی سمجھیے

مسافت حرکت وہ بعد ہے اگر اخیراً غیر منقسمہ خود مسافت حرکت ہوتے تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت
 بقدر ایک سہ کے حرکت ہوئی اس وقت بقدر دوسہ کے حرکت ہوئی اگر فرض حرکت کا بڑا
 ہونا چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف ہے اس لیے کہ حرکت میں ہر دم
 مسافت حرکت کا ایک ٹکڑا متحرک کو عارض رہتا ہے سو جس قدر کھڑے آگے پہنچے مانع نہ ہو
 اسی قدر مقدار حرکت بڑھ سکی اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہتے ہیں تار زیادہ ہوتی
 جائیگی اور بقدر کپڑا بڑھتا جائیگا یا فانی راز زمانہ وہ حرکات کے لیے ایسا ہے جیسا کہ
 وغیرہ کپڑے وغیرہ کے لیے یعنی اُس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں وہ ایک
 خارجی چیز ہے بلکہ یوں کہتے ہیں بقدر حرکت بڑھتی جائیگی یعنی اجزاء مسافت زیادہ ہونے سے
 اسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہتے ہیں بقدر کپڑا بڑھتا جائیگا
 اسی قدر اُس کے گرگت بڑھتی جائیگی مان جیسے کپڑے کو ٹھوک کر ٹپتہ ہیں تو بہت سے
 تار توڑی سی گرگت میں سما جاتے ہیں ایسی ہی سرعہ حرکت میں بہت سی افراد مسافت
 تھوڑے سے زمانے میں آجاتی ہیں الحاصل باینکہ کہ متحرک کو مسافت حرکت بنا لیتے ہیں
 یہ دھوکا پڑ جاتا ہے اجزاء متحرک اور ساکن ہونے میں اور مسافت حرکت وہ بعد محذور ہوتا ہے
 اور میں انقسام ہی نہیں جو یوں کہہ سکیں اب بقدر ایک سہ کے حرکت ہوئی اب بقدر دوسہ کے
 حرکت ہوئی اور اگر اجزاء کو مسافت مقدار بنا لیجیے تو متحرک مسافت اور ساکن متحرک ہو جائے گا کیونکہ
 مقدار ہونا مسافت کا کام تھا جو بذات خود ایک مقدار ہے اور اصل مقدار متصل ساکن ہے
 جس کو کم متصل قرار لکھتے ہیں مہذا اگر یہی انقلاب ہے تو اعداد کے لیے معدودات
 مقدار ہو جائیں اور زمانے کے لیے حرکات مقدار بن جائیں مگر چونکہ انقلاب ذاتی مقصور
 نہیں تو یہ بھی مقصور نہیں کہ اجزاء مقدار مسافت نہیں جیسے معدودات مقدار اعداد
 اور حرکات مقدار زمانہ نہیں ہو سکتیں یا کچھ اجزاء غیر منقسمہ مسافت حرکت نہیں جو فرق
 نہ دیکھو و تیزی و سستی موجب انقسام سمجھا جائے ان ملاقات باہمی البتہ

یواسطہ بعد اجزاء غیر منقسمہ کو پسین آئیگی اور بظاہر اس وجہ سے یہ شبہہ موجب غلطی ہوگا کہ اگر تین جزو بالفعل باہم متصل ہونگے تو بیچ کا جزو اگر مانع ملاقات طرفین ہوگا تو باینوجہ کہ دونوں مشورہ ہوا اس سے جدا اور اس سے جدا انقسم لازم آئے گا ورنہ داخل کا اقتدار سر پڑے گا بیچ کے جزو کو کسی ایک میں طرفین سے یا طرفین میں کسی کو بیچ کے جزو میں یا دونوں کو اوس میں داخل مانو تو فقط داخل ہے ورنہ بیچ کے جزو کو دونوں میں داخل سمجھو تو داخل کے ساتھ انقسم بھی مانتا پڑے گا مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حاصل ملاقات فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شے واحد تمامہ ہر ارون نسبتوں کے لیے منسوب اور منسوب ہو سکتی ہے تو یہ شبہہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے تو بیچ کے لیے عرض ہر ارون جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ اونکا ہونا اور سمجھنا دو کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے وہ مضامین از قسم نسبت ہوتے ہیں مثلاً فوقیت تحتیت ابوتہ بنوتہ ملاقات اتصال محبت عداوت زوجیت اخوت وغیرہ اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا وجود نہ مانا جائے اونکا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے تب تک اونکا تصور نہیں ہو سکتا فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لیے ایک وہ چیز چاہیے جسکو اوپر کہیں دوسرے وہ چیز جسکی نسبت اوسکو اوپر کہہ سکیں علیٰ انہذا القیاس تحتیت کو سمجھنے اور ابوتہ کے ہونے اور سمجھنے کے لیے اول وہ شخص چاہیے جسکو اب یعنی باپ کہیں دوسرے وہ شخص جسکی نسبت اوسکو باپ کہیں یعنی اوسکا بیٹا علیٰ انہذا القیاس بنوتہ کو سمجھنے ایسی ہی ملاقات کے لیے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک تو ملاقات کرنیوالا دوسرا وہ جس سے ملاقات کیجیے اور اس قسم کے مضامین کو نسب اور اضافی کہنے کی یہ وجہ ہے کہ سوا نسبت اور کسی میں یہ بات پائی ہی نہیں جاتی کہ اوسکا وجود اور سمجھنا دو کے وجود اور سمجھنے پر موقوف ہو اسیلئے کہ حقیقی مفہومات اور معلومات ہیں اونکی ہی دو قسمیں ہیں ایک تو نسبت دوسرے اطراف نسبت یا فرض کرو وہ مفہومات جنکے ساتھ

کوئی نسبت ہے لاحق نہ وہ مستقیم جنکی طے کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں ملے لیا لیا
 وہ مستقیم جنکی طے کسی نسبت کی توجہ سے وہ بھی بذات خود قطع نظر پیشہ لہر
 نسبت سے اپنی سمجھ میں آئے ہیں اور وہ سے بے نیاز ہوتے ہیں ورنہ یا تو تسلسل لازم
 آئے یا اور کا اقرار کرنا پڑے ہیں ایک شے ہو اور دوسری پاس استوار ہو اسکے پاس
 اس سے اور اسکے پاس اس سے سو یہ بات بھی اسی وجہ سے محال ہے کہ کسی مستعار
 کے لیے اس صورت میں کوئی معطی اور دینے والا نہیں ملے اور جب سمجھ میں آئے ہیں
 بے نیازی ہے تو وجود میں پہلے بے نیازی ہوگی کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ہر
 نہیں مجزے ذہن میں حصول امر خارجی یا انکسار امر خارجی ہوتا ہے یا سناٹا
 و مان پس نہیں آتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات سوائے خالق عالم حقیقہ
 میں حقائق نسبی ہیں چنانچہ اس مضمون سے کہ حقائق عالم وہ حدود و فاصلہ ہیں
 اس بات کا تجویزی پتا لگ سکتا ہے مان اتنا فرق ہے کہ کہیں انتساب شدید ہے اور
 ظاہر کہیں کم ہے اور خفی موقع کمی کو بوجہ کمی احساس نسبت اپنی ہم کے موافق ہے یہ
 سمجھ کر جو ہر کدینے ہیں ہر حال یہ نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اوس کا وجود اور اوس کا تسلسل
 اپنے سمجھنا اور دوسرے سمجھنے پر موقوف ہو جس صورت میں ملاقات از قسم نسبت ہو
 تو اگر یوں کہے کہ جزو متوسط طرفین سے ملا ہو اسے تو یہ معنی ہونگے کہ ایک جزو کے ساتھ
 دو نسبتیں لاحق ہیں مگر ایک شے کے ساتھ دو نسبت کیا ہر اردو نسبتیں لاحق ہو سکتی
 ہیں ایک مفہوم ہر اردو مختلف البتہ قضیوں کا منسوب یا منسوب الیہ ہو سکتا ہے
 ایک شے پوری پوری ہر اردو نسبتوں کو اٹھا سکتی ہے دیکھیے ایک میں یا تم
 پوری پوری زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں کسی کے دانے کسی کے پائے
 کسی کے آگے کسی کے پیچھے بلکہ بقدر فناک الافلاک کے مثلاً نقطے ہیں اویسی قدر
 ۱۶ یحییٰ ہیں اویسی قدر نسبتیں ہمارے ساتھ لاحق ہیں پھر ان نسبتوں میں

غور کیا جائے تو یہ بات عیان ہے کہ یہ نسبتیں موجب انقسام نہیں کون نہیں جانتا کہ ہم
 پورے ہی پورے فوق ہیں اور پوری ہی پوری تحت علیٰ ہذا النہاس اور نسبتوں کو خیال
 فرمایا جیسے یہ نہیں کہ چار آدمی بدن نوزمین سے فوق ہے اور آدمی بدن آسمان سے تحت
 سوار خنق اور کون ایسی بات کہہ سکتا ہے مگر جب یہ بات ہے کہ تعدد اضافات و کثرة
 نسب موجب انقسام نہیں ہوتا تو پھر ملاقات ہی نے کیا تفسیر کی ہے کہ اضافت ہو کر
 تقاضا انقسام کرے اگر یوں ہو تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصہ فوقیہ و تحتیہ ایک جز پورا کا
 پورا اس طے سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طے سے بھی ملا ہوا ہو
 اور مثل مراتب اعداد باوجود عدم انقسام مانع ملاقات طے فین ہو ہر مرتبہ
 عدد مراتب سابقہ و لاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور خود منقسم بھی نہیں ہوتا اگر
 انقسام ہو تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں اور باوجود کہ جیسے پانی کے کتنے تھی
 چھوٹے ٹکڑے کیجیے پانی کہلاتا ہے اجزاء مراتب پر اُن ہی مراتب کا نام اطلاق کیا جائے
 چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہونے سے منقسم ہو جائے تو یہ معنی ہوں کہ سلسلہ عدد
 میں دو جاز ہیں رہے کسور اُن میں انقسام اعداد نہیں ہوتا انقسام معدومات ہوتا ہے
 چنانچہ ظاہر ہے الحاصل شبہ ملاقات اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھے اس صورتہ میں خود اجزاء
 اسبات کا قائل ہو نا پڑے گا کہ اجسام مشہودہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہیں پر وہ اجزاء
 اعداد میں متناہی ہیں بقدر تعداد و تک انقسام متصور ہے سو اگر کوئی ایسا صمد عظیم
 اجسام پر واقع ہو جس سے علاقہ باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے جیسا قیامتہ کو بعض
 مذہب والے کہتے ہیں ہو گا تو بیشک اجزاء غیر منقسمہ تک توبہ ہو پانچ جائے اگرچہ قیامتہ
 کا آنا کچھ اسی پر موقوف نہیں اگر قیامتہ فناء لگی کو کہتے ہیں تو وہ تو یوں بھی متصور
 کہ اجسام کو ریزہ ریزہ نہ کیا جائے بلکہ چراغ گل ہو کر صفحہ ہستی سے مٹتا ہے اسی طرح
 نقوش کائنات لوح ہستی سے مٹ جائیں اور یہ بات بعد یاد کرنے اسبات کے کہ حقائق

وہ اشکال و جہتی این میں وجود نہیں و صفت نامہ زاد و جو نہیں بلکہ اقترا ان
 عدم خاصیت بار و وجود پر ایک شکل خارج سبب جاتی سبب جو بین الوجود و عدم کے درمیان
 فی مثل نظر آتی ہے کچھ محال نظر نہیں آتا ایسے کہ اشیاء امینیہ کہ اقترا ان اور اقتران جو دونوں
 ممکن ہوتے ہیں چنانچہ بار یا معروض ہو چکے ہیں اس صورت میں اگر اجزاء غیر متکثر
 ہوں یا غلط ہی ہو اور اجسام اندیات خود متشکل و احد ہی ہوں تب بھی یہ بات خود انہیں
 ہے کہ آدمی حقیقتہً ایک شکل وجودی نہ نہیں وجود یا صفت نامہ زاد وجود نہیں
 وجود سے جدائی محال ہو اور کیا عجب ہے کہ در صورت وجود و اجزاء بھی اول انشا کہ
 اور اقترا ہی ہو اور پھر اندام ہو جائے بلکہ اجزاء غیر متکثر کے مانتے ہیں کوئی ذریعہ نہیں
 حرکات و احکام اشکال ہندی سبب جدائی ہن مرد من احکام مذکور بعد ہی ہر وہ بات خود
 متشکل اور ہی وجہ کہ ہمیں انفرن اور خرق متصور ہیں اجزاء ہی کو فیض سوا حق مال منہا را جاتا
 ایسے کہ ندال کو قابل ہر وہ بات خود ساکن ہی ہو کہ فیض اجزاء میں کون آجاتا ہر وہی وجہ کہ ندال
 کے قابل ہر وہی ہر طرف سے غیر متناہی ہے اور کیون خود اگر وہی غیر متناہی ہو
 تو پھر متناہی اجزاء کی کوئی صورت نہیں ہم بعد و خداوندی واضح کر چکے ہیں کہ بیسے
 ہر مقید کے لیے ایک سلطان کی حاجت ہے ایسی ہی ہر متناہی کے لیے ایک غیر متناہی کی
 ضرورت ہے مگر جب اتسال و ابعاد اجسام کو فیض بعد مجر و کیسے تو پھر وہ غیر متناہی کسی
 نہ در تمام اجسام متناہیہ کو لاحق ہوگی یہی بعد مجر و ہو گا جسکے سلطان لاتناہی پر کوئی دلیل
 حجت قائم نہیں اگر ہن تو معاملے ہیں شعلہ آتش سے بھی ہے کہ اگر کوئی بعد یا دو بعد
 کسی ایجاب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اس کے پہلو میں
 ایک بعد اسی طرف میں غیر متناہی اور اطر متناہی میں اسکو برابر اگر ایک کو کسی قدر متناہی
 متناہی کی طرف سے کچھ پنکھ لو پھینکے گے کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دو وزن برابر ہی
 رہے تو مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا کیونکہ بعد متحرک بر مثل تحریک اگر اسقدر اور بڑا تو

فہم کہ
 عدم خاصیت
 بار و وجود
 پر ایک شکل
 خارج سبب جاتی
 سبب جو بین
 الوجود و عدم
 کے درمیان

نہیں کی طرف
 جلال لاتناہی اجزاء
 میں تمام آتا ہے

پسندہ اوسکو کہیں کیا ہے تو یہ ایک بندہ تھوڑا سا اوس قدر بعد کا جزو ہوتا ہے جس میں یہ دیتی
 ایسی ہوتی اور وہ بعد ثانی از یہ دیتی ہے سے دوسری بعد کے دونوں طرف سے
 برابر سے ایک طرف دونوں غیر متساوی ایک طرف سے برابر اور اب بعد مذکور سے الزیادہ
 ایسی اوس کے برابر ہی رہا تو وہی فرامی لازم آئی کہ مساوی جزو کے برابر ہو گیا اور
 اگر جانب غیر متساوی میں مساوات نہ ہوگی کسی بیشی نہ تو متساوی لازم آئیگی اور وجہ ایک
 مخالفہ ہونے کی اول نوبت کہ بعد محبہ میں گفتگو ہے اوسکو حرکت ماضی ہی نہیں ہوتا
 نہ وہ قابل حرکت ہے ایسے کہ وہ از قسم مسافہ ہے از قسم تحرک نہیں چنانچہ ایک ہی نتیجہ سے
 ہم خارج ہوئے ہیں اور نہ اوس میں کوئی شخص تصور حرکت کر سکتا ہے چنانچہ ظاہر ہے
 اور سے غیر متساوی کوئی کیون نہ ہو بعد ہو یا نہ بعد اوسکو حرکت ماضی ہی نہیں ہوتی
 کیونکہ حرکت کے لیے جیسے اول عدم بعد میں وجود چاہیے اور اس لیے اوسکو حادث لازم ہے
 جانب ماضی میں لانا ہی متصور نہیں چنانچہ اوپر ماضی ہو چکا ایسی ہی ہر حرکت کے
 لیے اول سبب دوم منتہا یعنی وہ جانب سبب کو حرکت ہو ضروری ہے جس سے تحرک
 کا دونوں جانب میں متساوی ہونا ضروری ہے جیسے حادث کے لیے وجود کا مفید ہونا
 اور مطلق کا ہونا لازم ہے ورنہ حادث نہ ہو سکتا ہو جائے غرض جیسی حرکت کو جانب
 ماضی میں متساوی اور ابتدا چاہیے ایسی ہی تحرک کو سبب ایک جانب انتہا ضروری ہے
 اور کیون نہ حرکت میں ایک جا کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسرے جانب کو طلب کیا جاتا ہے
 اور وہ متروک اور مطلوب اجزاء مسافہ ہوتے ہیں اس لیے اوں کا محدود اور متعین
 اور قابل اشارہ ہونا ضروری اور نہ محدود و متعین نہ ہونگے تو پھر کیون نہ کہیں گے کہ اوسکو
 ترک کیا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اپنی میں جیسے حرکات مستقیمہ کل کو اپنی جاتے
 حرکت ہوتی ہے اور ذیل مذکور میں انہیں حرکات امینیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے مثل
 حرکت وضعی جیسے ہلکی کی حرکت مثلاً یہ نہیں کہ کل اپنے مقام میں قائم رہے اجزاء کو اپنا اپنے

بیان طبعی

مقامات سے حرکت ہو چنانچہ ظاہر ہے اس لیے ایسی حرکات میں جملہ اپنی کیسے کل کیسے
ایک متروک متعین چاہیے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے تناہی اور انتہا مستور نہیں
بالجملہ تجویز حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلہ متحرک تناہی سے غیر تناہی نہیں۔
اس صورت میں خود دعویٰ کی دلیل بنا لیا متحرک کہنا گویا یون ہی کہنا ہے کہ یہ تناہی
ہے اور اگر حرکت مذکورہ بلکہ مسلسلوں کی سبداؤں میں تفاوت فرض کر کے وہ تو کوئی
غیر تناہی مانے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کیجیے تو اسی سے لاتناہی کو کچھ
مفسرہ نہیں کیونکہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے اور حرکت کے لیے زمانہ و کار اور زمانہ تناہی
میں غیر تناہی مسافت پر تمام حرکت مستور نہیں جو تمام غیر تناہی کی تطبیق کر جائیں اور
جانب غیر تناہی میں کمی بستی نکالیں اس لیے کی مشی اور ہر ہنگامی اور اسطرت اور اسطرت
توجہ لاتناہی گویا مساوات ہی رہیگی اور اوہر سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائیگا
وہ سراسر مغالطہ ابطال لاتناہی کا سینے اگر کسی زاویہ کی ساتین و زر کی جانب غیر تناہی
ہوں تو وتر بھی غیر تناہی ہوگا وہ اسکی یہ ہے کہ چون ساتین و زر ہستی ہیں اتنا
وتر بھی بڑھتا جاتا ہے سو اگر ساتین غیر تناہی ہو گئی تو وتر بھی غیر تناہی ہی ہوگا
مگر اسکے ساتھ بھی دو وزن ساتون کے بیچ ہیں محصور بھی ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے
کہ غیر تناہی محصور نہیں ہو سکتا ہے اور جو محصور ہوتا ہے وہ غیر تناہی نہیں ہوتا
تناہی ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود بعد غیر تناہی ہی کوئی چیز نہیں درم
پہ خرابی تسلیم کرنی پڑے گی اور وہ اس دلیل مغالطہ ہونے کی اول قویہ ہے کہ غیر تناہی
تناہی ساتون میں محصور نہیں ہو سکتا ورنہ اسکا تناہی ہونا بیشک لازم آئے گا
اور اگر حاضر ہی غیر تناہی ہی ہو تو اسکے بطلان کی کیا دلیل اور یہ ایسی بات ہے
کہ بعد تناہی میں اجزاء و غیر منقسمہ غیر تناہی نہیں آسکتی پر بعد غیر تناہی میں اجزاء
غیر تناہی کہ آجانا ہرگز مندرج نہیں یا یون کو ظہر غیر تناہی میں منظر و ت بھی

اظہار
یہ تناہی
یہ تناہی
یہ تناہی

زمانہ
سکلی کا

غیر متناہی آسکتا ہے پر متناہی فرض میں مفروضات غیر متناہی نہیں آسکتا ہے مگر جب
 اسکی یہ وجہ ہوئی کہ بڑی چیز اپنی سی چھوٹی میں نہیں آسکتی اور مقدار بکر مسافت
 غیر میں نہیں آسکتی نو حصر میں بھی یہی سمجھئے کہ متناہی حاضر غیر متناہی نہیں ہو سکتا
 پر غیر متناہی اگر حاضر غیر متناہی ہو جائے تو کیا گناہ ہے اسکا حاصل ہی ہے کہ غیر متناہی
 بعد غیر متناہی میں آگیا اور تو غیر متناہی مسافت غیر متناہی میں سما گیا دوسری
 جیسے تصور ہو نا خواص متناہی میں سے سمجھا جاتا ہے حاضر ہو نا بھی اتنا ہی ہے خواص
 میں سے سمجھئے بلکہ محصور ہونا اگر غیر متناہی کے خواص میں سے ہو گا تو حاضر ہو نا پہلے اوسکے
 خواص میں سے ہو گا و بعد اسکی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اسکے یہ
 منہ ہیں کہ آفتاب سے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا آفتاب اسباب میں فاعل ہوا
 زمین اسباب میں اوسکی مفعول ایسی ہی حصر میں بھی سمجھئے حاضر فاعل تصور مفعول ہے
 سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہو گئی تو آفتاب میں پہلے ہونگے ایسی ہی اگر کوئی
 بات بوجہ حصر محصور میں ہوگی تو حاضر میں پہلے ہوگی اگر حضور یہ صفات و خواص متناہی
 میں سے ہے تو حاضر یہ پہلے اوسکے خواص میں سے ہوگی غرض یہاں بھی مثل دلیل اول
 درپردہ بذریعہ فرض خواص متناہی پاک فخر کو متناہی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متناہی
 کہے جاتے ہیں اوسکے بعد دلیل پیش کرتے ہیں خواص متناہی سے منزه کر کے اگر کوئی
 دلیل لائیں تو جانیں تیسرا مغالطہ ابطال لا متناہی کا سینے اگر کوئی بعد یا ذو بعد غیر متناہی
 ہو تو اوسمیں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اوسکے برابر ایک اور خط محدود و متناہی
 خط و سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے پھر خط محدود کے ایک جانب کو مرکز بنا کر
 دوسری طرف سے بعد غیر متناہی کی طرف کو چکر دین نو ذرا سے جھکنے میں اوسکی
 متوازی جاتی رہیگی اور اوپر کو جھکنے ہی بیشک خط متحرک کا چکر کی طرف کا نقطہ خط
 غیر متناہی کی کسی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اوسے نقطہ پر دونوں خط تقاطع

کر سکتے مگر میں نقطہ پر نقطہ محدود کا آتنا سا نام لگا اوس سے پہلے جس قدر نقطے ہو سکتے
 اوس سے پہلے اون سب سے آتنا سا نام ضرور ہے مگر چونکہ اوس حرکت لگتا ہی ہے تو
 یوں کہ وہ غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے جیسے قابل حاصل ہوا جس کی حاصل نہ نکالو
 اس قدر زمانہ قلیل میں جو نقطہ مذکور کے اوتے سے میلان میں صرف ہوا نقطہ تقاطع نے مسافت
 غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیونکہ مسافت
 غیر متناہیہ منتطیع نہیں ہو سکتی یہ جائیگا اس قدر قلیل المسد از زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن
 ہی تھی اس قدر مسافت نے کیجائی اور وہ اس دلیل کی از قسم مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت
 اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق جتنے ہیں جہاں جہاں حرکت ہوگی وہاں وہاں مسافت
 بھی ہوگی اور زمانہ بھی ہوگا مگر وہاں تطابق حرکت و مسافت قویہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر و صغیر حرکت
 کرتا ہو تو اوس کا ہر جزو متحرک ہوتا ہے ایسے ہر جزو کے لیے ایک جہتی مسافت بنتے اوس کے
 مطابق ایک جہاں بعد بھی ہوتا ہے سو ایسی ہی ہر ہر جزو کی حرکت کے لیے ایک جہاں ہی زمانہ
 درکار ہو گا جس سے سوار جانب ماضی و جانب مستقبل جو نیزہ مشرق و مغرب سے یا یوں کہو
 پہنچنے والی کی دو طرفین ہیں اور طے ہونے والی زمانہ میں انقسم ہونے کی یہی نہیں کہ مثل زمانہ
 ایک بے طول ہی طول ہے اس میں اور کچھ نہیں ہمارے طے ز پر قویہ بات یوں ظاہر ہے کہ
 ہم متتابع تعلقات ارادہ ازلی کو زمانہ کہتے ہیں غرض جیسے ہر مصدق کی دو صورتیں ہیں
 ایک مبنی للفاعل دوسر مبنی للمفعول ارادے میں بھی یہ دو باتیں ہیں سو وہ متوج وہ
 حرکت جو ارادہ میں ہے اگر مبنی للفاعل لیا جائے تو ارادہ ازلی کی یہ کیفیت منجملہ صفات
 خداوندی ہو جائیگی اور شاید اسی اعتبار پر طبائع میں لحاظ ہے جو تمام حوادث کو
 زمانہ کی تسلسلہ منسوب کرتے ہیں مگر یہ ہے تو پھر یہ کتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانہ کو بڑا کہتے ہیں
 اس صورت میں یہ بت و شتم سب سب خدا کی طرفت عالم ہوگا اور اس وقت میں
 خدا کو دیکھتا جیسا کہتے ہیں اسی اسم کہتے ہیں میں جانتا ہوں وہ دراز نفس و قیاس

ہوگا اور اگر بنی المفعول بیا جائے تو پھر ارادے کی یہ کیفیت احوال مملو قات میں سے ہوگی
 اور یہی حقیقت زمانہ ہے جبکہ متتابع تعلقات ارادہ ازلی کیسے تو بجا ہے غرض ایک سلسلہ اور
 سلسلہ تعلقات مذکورہ زمانہ ہوگا اور حکما کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ اوتکے نزدیک
 آن اجسام و حرکات و زمانہ یکے سب متصل واحد ہیں نہ اجسام میں اجزاء نہ حرکات میں
 اقتران نہ زمانہ میں آنات پھر اس پر زمانہ مقدار حرکات اس صورتہ میں اگر زمانے میں
 سوا انقسام طولی اور انقسام ہوگا تو مساوی زمانہ کی حرکات مزیعہ اور بطیہ برابر ہوں گی
 اور یہ تفاوت کمی بیشی قطع مسافتہ جو بالیقین کمی بیشی اصل حرکات پر دلالت کرتا ہے لغو و
 بیکار ہو جائے گا اگر حرکات متصل نہ ہوتے تو البتہ اسیات کے کئے کی گنجائش ہے کہ حرکت
 بطی لینے دہمی حرکت میں سکونات رلی ملی ہوئی ہیں مگر در صورتہ اتصال و تساوی نسبت
 یہ تفاوت مسافتہ بجز ایکے متصور نہیں کہ جیسے اوس زاویے کی اوتار مترتبه جو مرکزہ متحرک
 ساکن مرکز پر بنا ہوا ہو سبب اوپر سے ہونے کے متفاوت المقدار ہوتی ہیں اور اس پر
 اگر زاویہ کو بعد مجرود میں تصور کر کے اوتار کو مرکزہ متحرک میں فرض کریں تو بوجہ سکون بعد
 زاویہ تو ساکن رہے گا پھر اوتار بوجہ حرکت کردہ باوجود تفاوت بمقادیر ایک ساتھ زاویہ
 مذکورہ کے مقابلہ میںگی اور ایک ساتھ نکلیاگی ایسے ہی قطعات زمانہ مختلف المقدار
 ایک ساتھ آئیں اور ایک ساتھ گزر جائیں اس صورتہ میں یہ معینہ حرکت جو اجزاء
 زمانہ میں ذاتی ہے باوجود تفاوت مسافتات حرکات زمانہ کے مقدار ہونے میں خلل انداز
 ہوگی مگر یہ ہے تو جیسے زاویہ میں جانب اس محدود و متناہی ہوتی ہے اور پھر اس پر
 خیال کش سن ساقین الی غیر النہایہ و ترکی بھی لائنا ہی متصور ہے ایسی ہی اوس حرکت
 کو خیال کیجیے جو زاویہ مذکورہ پر منطبق ہو علیٰ ہذا القیاس وہ زمانہ جو حرکت منطبقہ علی الزاویہ
 پر منطبق ایک جانب سے محدود و متناہی اور محصور ہوگا اور ایک جانب سے غیر محصور
 اور غیر محدود اور غیر متناہی ہوگا اور وہ اعتراض لازم نہ آئیگا کہ زمانہ متناہی میں

مسافت غیر متناہیہ منقطع ہو گئی الغرض حرکت غیر متناہیہ اور مسافت غیر متناہیہ کے لیے
مفروضہ دینے پر بطلان لاتنا ہی بین زمانہ غیر متناہی ہی کام آیا ہے مگر چونکہ ہم جانب
میں واقع ہیں اور یہاں جانب متناہی اور وہ جانب غیر متناہی مثل و تراخیز اور غیر ترا
اور اوزار باقیہ باہم شلیق اور ایک ساتھ آئے جاتے ہیں ایسے اس لاتنا ہی کا ہوا حصہ
نہیں ہوتا اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو یا اکثر اشخاص کو زمانہ قلیل ہو
نہو اور کوئی شخص خاص اس زمانہ محدود میں وہ وہ کام کرے جو اوروں سے
اور میٹھان میں ہو سکیں اور یہ عقیدہ اہل اسلام کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم
شب معراج میں تمام آفاق کی سیر کر آئے اور پھر وہ اتنا لمبا چڑاقتہ ہے کہ چند
بلکہ ہفتون بلکہ مہینوں بلکہ برسوں پر پھیلایئے تو پھیلے یا نجیال کہ انہی ویر میں
کاموں کا کر لینا محال ہے غلط فہم سے اندھا انیاس اور ایسی ہی ایسے افسانے
کے بزرگوں کے شیطانیہ روایت بوجہ قلم زمانہ و کثرت وقایع غلط نہیں ہو سکتے آتہ
بطلان لاتنا ہی بعد مجرور کوئی دلیل قاطع قائم نہیں فقط منالطالت ہیں جو بار
ستیل لاتنا ہی معلوم ہوتی ہیں اور ہر متناہی کے لیے ضرورت لاتنی کا ثابت ہو جائے
تقریر گذشتہ اوسپر شاہد ہے لاتنا ہی بعد مجرور کے لیے موبد کیونکہ اس صورت میں
ابعد اسلام متناہی کے لیے ہی لاتنا ہی معزج اور قسم ہو گی بعد اس سے ہلکا
ہے لاتنا ہی بعد کو مائل سمجھیں اور اس کے بطلان کی باعث یا نجیال کو متناہی
میں اور دشواریاں برعم خود میرے آئے ہیں وجود بعد ہی سے انکار کر نہیں
خدا وادہ تو ظاہر ہے کہ نہ لاتنا ہی میں کوئی خرابی ہے چنانچہ بتفصیل معلوم ہو گا
نہ متناہی میں کوئی دشواری اور نہ قطع نظر متناہی و لاتنا ہی سے خود وجود
کوئی دقت متناہی کی صورت میں دشواری تھی تو یہ تھی کہ بعد مجرور ہو یا بعد
کا و دونوں پر اطلاق اس بات پر گواہ ہے کہ حقیقتہ بعد و دونوں یا مشترک